Eric J. Hobsbawm

# REBELDES PRIMITIVOS

Ariel

Eric J. Hobsbawm

# REBELDES PRIMITIVOS

Estudio sobre las formas arcaicas
de los movimientos sociales
en los siglos XIX y XX

EDITORIAL ARIEL, S. A.
BARCELONA

Título original:
*Primitive Rebels*
*Studies in Archaic Forms of Social Movement*
*in the 19th and 20th Centuries*

Traducción de:
JOAQUIN ROMERO MAURA

Primera edición en Colección Zetein: 1968

Primera edición en
Colección Ariel: julio 1983


Córcega, 270 - Barcelona-8

ISBN: 84 344 1005 2

Depósito legal: B. 25.595-1983

Impreso en España

1983 - Talleres Gráficos DUPLEX, S. A.
Ciudad de la Asunción, 26
(Barcelona)

# PREFACIO

*Hace algunos años, el profesor Ambrogio Donini, de Roma, que me habló de los lazaretistas toscanos y los sectarios de Italia meridional, despertó en mí el interés por los temas que trata el presente libro. El profesor Max Gluckman gestionó para mí una invitación en 1956 con el fin de que pronunciase tres conferencias sobre el particular en la Universidad de Manchester, donde tuve la feliz oportunidad de discutir el asunto con él y con un grupo de antropólogos, historiadores, economistas y estudiosos de la ciencia política, entre los que figuraban expertos en los movimientos milenarios de la talla del doctor Peter Worsley y del profesor Norman Cohn. Este libro es una ampliación de tales conferencias, aunque contiene capítulos adicionales sobre determinadas cuestiones que tenía intención de incluir en las disertaciones originales, pero que entonces no me fue posible. Estoy en deuda con la Universidad de Manchester y, especialmente, con el profesor Gluckman, sin cuyo apoyo no hubiera podido escribirse este libro.*

*Son demasiado numerosas las personas a quienes he tenido que recurrir para poder darles las gracias individualmente. He tratado de hacerlo, cuando ha sido necesario, en las notas a pie de página. En ellas se citan también las obras que más he utilizado. Desearía también dar las gracias a los bibliotecarios del Museo Británico, a la Universidad de Cambridge, a la Biblioteca Británica de Ciencias Políticas, a la Biblioteca de Londres, a la Biblioteca Feltrinelli, Milán, a la Biblioteca de la Universidad de*

*Granada, al Instituto Internacional de Historia Social, Amsterdam, a la Biblioteca Giustino Fortunato, Roma, y a las Bibliotecas Municipales de Cádiz y Cosenza, por la amabilidad con que acogieron a un investigador extranjero.*

*Un tema como el que nos ocupa no puede estudiarse sólo a partir de documentos. Son esenciales algunos contactos personales, aunque sean ligeros, con las gentes e incluso con los lugares sobre los que escribe el historiador si éste ha de comprender problemas que están muy alejados de la vida normal del profesor universitario británico. Todo lector del estudio clásico de la rebelión social primitiva* Rebelión en la Selva, *de Euclides da Cunha, se percatará de lo mucho que esta gran obra debe al conocimiento «de primera mano» del autor y a su «contacto» con los moradores de los andurriales brasileños y su mundo. Lo que yo ya no puedo decir es si he conseguido comprender a las gentes y lugares que se citan en este libro. Si no ha sido así, la culpa no fue de los numerosos hombres y mujeres que trataron, a veces sin saberlo, de enseñarme. Sería disparatado citarlos a todos, aunque pudiera hacerlo. Sin embargo, hay varias personas a quienes debo especial agradecimiento, principalmente a Michele Sala, alcalde y diputado de Piana degli Albanesi, Sicilia; al alcalde Luigi Spadaforo y señora, campesinos, y Giovanni Lopez, zapatero, de San Giovanni in Fiore, ciudad del abad Joaquín de Flora, en Calabria; a Rita Pisano, ex campesina, actualmente organizadora de grupos femeninos del Partido Comunista en la provincia de Cosenza, Calabria; a Francesco Sticozzi, agricultor, y al doctor Rafaelle Mascolo, cirujano veterinario de San Nicandro, Apulia; y algunos informantes que han preferido quedar en el anonimato, en Andalucía. Ninguno de ellos es responsable de las opiniones expresadas en este libro y tal vez sea grato pensar que a algunos no les preocupará la cuestión, ya que nunca llegarán a leerlo.*

*En conclusión, me gustaría poner de relieve que tengo*

*perfecta conciencia de las limitaciones de este ensayo como muestra de erudición histórica. Ninguno de los capítulos es completo o definitivo. Aunque he realizado algún trabajo sobre las fuentes primarias y hecho algunas observaciones sobre el tema, ambas son inadecuadas, y cualquier especialista se dará perfecta cuenta, al igual que yo, de que no se ha intentado siquiera agotar las fuentes secundarias, a la vez que comprobará, mejor que yo mismo, mis deslices y errores. No obstante, quiero hacer constar que el objeto de este libro no es hacer un estudio acabado.*

*Uno de los capítulos contiene material publicado en el* Cambridge Journal, *VII, 12, 1954. La parte sustancial de otro se dio en una charla radiofónica en 1957. Agradezco a P. Thirlby la confección de los índices.*

E. J. H.

Birkbeck College, julio de 1958.

# I. INTRODUCCIÓN

Los temas de los estudios contenidos en el presente ensayo, que pueden todos ellos describirse como formas «primitivas» o «arcaicas» de agitación social, son los siguientes: el bandolerismo del tipo que encarna Robin Hood, las asociaciones secretas rurales, diversos movimientos revolucionarios de carácter milenario, las turbas urbanas de la era preindustrial y sus asonadas, algunas sectas religiosas obreras y el recurso al ritual en las tempranas organizaciones revolucionarias y trabajadoras. He complementado cada una de mis versiones con documentos pertinentes que ilustran el modo de pensar y las ideas de partida de los que participaron en los movimientos que aquí se describen, y cuando ello ha sido posible, lo he hecho con sus propias palabras. El ámbito que se abarca es, en lo fundamental, Europa occidental y meridional, y especialmente Italia, desde la Revolución francesa. El lector curioso puede limitarse a leer este libro como mera descripción de unos fenómenos sociales que tienen interés y de los que resulta sorprendente lo poco conocidos que son, con un acervo más bien limitado de trabajos acerca de ellos en lengua inglesa. No obstante, este libro encierra una intención analítica a la vez que descriptiva —y de hecho no aporta datos que no conozca ya el especialista de estos temas—, por lo que acaso no esté de más explicar lo que en él he intentado.

La historia de los movimientos sociales se suele dividir en dos partes separadas entre sí. Tenemos alguna idea de los movimientos de la Antigüedad y de la Edad Media:

rebeliones de esclavos, herejías y sectas sociales, sublevaciones campesinas, etc. Decir que conocemos su «historia» podría acaso inducirnos a error, ya que hasta ahora han sido estudiados generalmente como una serie de episodios, constitutivos de otros tantos momentos en la historia general de la humanidad, por más que los historiadores hayan estado en desacuerdo en lo que toca a su importancia dentro del proceso histórico y todavía anden discutiendo cuál es su relación precisa con este devenir. En lo que hace a los tiempos modernos, las agitaciones *a que aludimos han sido vistas por todos, todos menos* los antropólogos —precisados de ocuparse de las sociedades precapitalistas o imperfectamente capitalistas— como meros «precursores» o como extrañas reliquias del pasado. Por otra parte, los movimientos sociales «modernos», o sea los habidos en Europa occidental desde finales del siglo XVIII, y los surgidos en épocas ulteriores en sectores cada vez mayores del mundo, han solido enfocarse conforme a un esquema interpretativo de acreditada solera y no desprovisto de una base lógica razonable. Por razones obvias, los historiadores se han centrado en los movimientos obreros y socialistas y en aquellos otros que se han incluido en el marco socialista. Se considera comúnmente que todos éstos pasaron primero por unas fases «primitivas» —así, las asociaciones de oficiales, y los socialismos luddita, radical, jacobino y utópico—, para evolucionar luego hacia formas modernas, variables de un país a otro, pero subsumibles dentro de un marco común bastante generalizado. Los movimientos obreros desarrollan, pues, ciertos tipos de organización sindical y cooperativa, ciertas formas de organización política, como los partidos de masa, y cierto género de programa y de ideología, como el socialismo desprovisto de preocupaciones extraterrenales.

Los temas de este libro no caben dentro de ninguna de ambas divisiones. Por la primera impresión parece debieran incluirse en la primera categoría. De todos mo-

dos nadie se sorprendería de encontrar a Vardarelli y, con él, asociaciones como la *Mafia* o los movimientos milenarios, en la Edad Media europea. Pero lo que nos importa aquí es que *no* las encontramos en la Edad Media, sino en los siglos XIX y XX, y de hecho los últimos 150 años las han generado en número inusitadamente crecido, por razones que se discuten en el texto. Tampoco se pueden eliminar estos fenómenos so pretexto de que son marginales o carecen de importancia, por más que los historiadores de generaciones anteriores hayan tendido a hacerlo así, en parte debido a un sesgo racionalista y «modernista», en parte también, como creo podré demostrar, porque la filiación y el cariz político de estos movimientos resulta no pocas veces impreciso, ambiguo, y aun a veces abiertamente «conservador», y en parte porque los historiadores, que suelen ser hombres instruidos y producto de las ciudades, han dejado sencillamente, hasta hace poco, de esforzarse en grado bastante por comprender a quienes son distintos de ellos. Y es que, con la salvedad de las hermandades rituales del tipo carbonario, todos los fenómenos estudiados en el presente volumen pertenecen al universo de aquellos que ni escriben ni leen muchos libros —muchas veces por ser analfabetos—; que muy pocas veces son conocidos por sus nombres, excepto de sus amigos, y en este caso suelen serlo tan sólo por su apodo; hombres, en fin, que generalmente no saben expresarse y a los que pocas veces se entiende, aun cuando son ellos quienes hablan. Además, se trata de gentes *prepolíticas* que todavía no han dado, o acaban de dar, con un lenguaje específico en el que expresar sus aspiraciones tocantes al mundo. Pese a que por ello sus movimientos participan muchas veces de la ceguera y de la inseguridad del terreno en que se mueven, cuando se les compara con los que llamamos modernos, ni carecen de importancia ni son marginales. Hombres y mujeres como los que forman el objeto de este libro constituyen la gran mayoría de muchos, acaso los más, países aún en la actua-

lidad, y la adquisición por su parte de la conciencia política ha hecho de nuestro siglo el más revolucionario de la historia. Por esta razón, el estudio de sus movimientos no es solamente curioso, interesante o emocionante para el que se ocupa del destino de los hombres; tiene también importancia práctica.

Los hombres y mujeres de que aquí nos ocupamos difieren de los ingleses en que no han nacido en el mundo del capitalismo como nace un mecánico de la cuenca del Tyne, con cuatro generaciones de sindicalismo detrás de sí. Llegan a él en su calidad de inmigrantes de primera generación, o lo que resulta todavía más catastrófico, les llega este mundo traído desde fuera, unas veces con insidia, por el operar de fuerzas económicas que no comprenden y sobre las que no tienen control alguno; otras con descaro, mediante la conquista, revoluciones y cambios fundamentales en el sistema imperante, mutaciones cuyas consecuencias no alcanzan a comprender, aunque hayan contribuido a ellas. Todavía no se desarrollan junto con la sociedad moderna o dentro de ella: son desbravados a la fuerza para acoplarlos a las exigencias de esta sociedad, o, lo que se da con menos frecuencia, irrumpen en ella, como ocurre en el caso de la clase media mafiosa siciliana. Su problema es el de cómo adaptarse a la vida y luchas de la sociedad moderna, y el tema de este libro es el proceso de adaptación (o el fracaso en el empeño adaptador) tal cual queda expresado en sus movimientos sociales arcaicos.

Palabras como las de «primitivo» y «arcaico» no deben, sin embargo, desencaminarnos. Los movimientos discutidos en este volumen tienen todos detrás de sí no poca evolución histórica, porque pertenecen a un mundo familiarizado de antiguo con el Estado (es decir, soldados y policías, cárceles, cobradores de contribuciones, acaso funcionarios), con la diferenciación y la explotación de clase, obra de terratenientes, mercaderes y afines, y con ciudades. Los vínculos de solidaridad debidos

al parentesco o a la tribu, que, combinados o no con vínculos territoriales,[1] son la clave para la comprensión de las que suelen calificarse de sociedades «primitivas», no han dejado de existir. Pero aunque tienen todavía una importancia considerable, han dejado de ser la forma primordial de defensa del hombre contra las arbitrariedades del mundo que le rodea. La discriminación entre estas dos fases de los movimientos sociales «primitivos» no puede llevarse al extremo, pero creo que debe hacerse. Los problemas a que da pie no se discuten en este libro, pero acaso convenga ilustrarlos con brevedad, mediante ejemplos tomados de la historia del bandolerismo social.

Esto nos pone frente a dos tipos extremos del bandolero. A un lado, hallamos el clásico bandolero de la venganza de sangre que se encuentra por ejemplo en Córcega, y que *no* era un bandolero social luchando contra el rico para dar al pobre, sino un individuo que luchaba con y para los de su sangre (aun los ricos de ella) contra otro grupo de parentesco, incluidos sus pobres. En la otra punta contamos con el clásico Robín de los Bosques, que era y es esencialmente un campesino alzado contra terratenientes usureros y otros representantes de la que Tomás Moro llamaba la «conspiración de los ricos». Entre ambos extremos se escalona toda una gama de evolución histórica que no me propongo exponer con detenimiento. Así, todos los miembros de la comunidad de sangre, incluidos los bandoleros, pueden considerarse enemigos de los forasteros explotadores que tratan de imponerles su ley. Puede ser que se consideren todos ellos, en colectividad, «los pobres», frente a los digamos ricos habitantes de las llanuras que someten a sus depredaciones. Pueden verse estas dos situaciones, que llevan gérmenes de movimientos sociales según los entendemos nosotros, en el pasado de los serranos sardos, estudiados por el doctor Cagnetta.

1. No me propongo entrar en la discusión resucitada en I. Schapera, *Government and Politics in Tribal Societies*, Londres, 1956.

El advenimiento de la economía moderna (venga o no acompañada de la invasión extranjera) puede, y probablemente lo hará, quebrantar el equilibrio social de la sociedad cognaticia, convirtiendo algunos grupos de parentesco en familias «ricas» y otros en grupos «pobres», o si no quebrantando los vínculos cognaticios mismos. Puede que el tradicional sistema del bandolerismo de la venganza de sangre se «salga de madre», como probablemente ocurrirá, produciendo una multiplicidad de rivalidades singularmente mortíferas y de bandoleros presos de inusitado rencor, en los que empiece a filtrarse un elemento de lucha de clases. Esta fase ha sido documentada y analizada en parte en lo que hace a las sierras sardas, sobre todo para el período que media entre los últimos años de la penúltima década del siglo XIX y el final de la primera guerra mundial. Con las debidas reservas, esto puede en su momento conducir a una sociedad en que predominan los conflictos de clase, a pesar de que el futuro Robín de los Bosques todavía puede —como es frecuente en Calabria— echarse al monte por razones personales similares a las que llevaron al corso clásico al bandolerismo, señaladamente la venganza de sangre. El resultado final de esta evolución puede ser la del asimismo clásico «bandido social» que se remonta por algún roce con el Estado o con la clase dominante —como un altercado con quien es miembro de alguna clientela feudal—, y el cual no pasa de ser una versión más bien primitiva del campesino rebelde. Éste es, en términos generales, el punto en que empieza el análisis del presente libro, aunque de vez en cuando se eche la mirada atrás. La «prehistoria» de los movimientos aquí discutidos se deja a un lado. Sin embargo, debe recordarse al lector que ella existe, sobre todo si tiende a aplicar las observaciones y conclusiones de este libro a agitaciones sociales primitivas donde todavía perduran rasgos de aquélla. No es mi propósito el de estimular generalizaciones descuidadas. Los movimientos milenarios como el de los cam-

pesinos andaluces tienen sin duda alguna algo en común con, por ejemplo, los cultos del «cargo» de Melanesia; las sectas de los mineros del cobre en Rhodesia del Norte tienen algo en común con las de los mineros carboníferos de Durham. Pero nunca debe olvidarse que *también* pueden ser grandes las diferencias, y que el presente ensayo no constituye orientación adecuada para su investigación.

El primer conjunto de movimientos sociales discutidos en este libro es predominantemente rural, al menos en la Europa occidental y meridional de los siglos XIX y XX, aunque no hay razón apriorística alguna para que queden limitadas al mundo campesino. (De hecho, la Mafia tenía algunas de sus más profundas raíces entre los mineros de azufre sicilianos antes de que éstos se hiciesen socialistas; mas aquí, recuérdese que los mineros constituyen un grupo de trabajadores singularmente arcaico.) El orden que se sigue en la clasificación de estos movimientos sociales es el que determina la creciente amplitud de sus anhelos. El *bandolerismo social,* fenómeno universal y que permanece virtualmente igual a sí mismo, es poco más que una protesta endémica del campesino contra la opresión y la pobreza: un grito de venganza contra el rico y los opresores, un sueño confuso de poner algún coto a sus arbitrariedades, un enderezar entuertos individuales. Sus ambiciones son pocas: quiere un mundo tradicional en el que los hombres reciban un trato de justicia, no un mundo nuevo y con visos de perfección. Se convierte en epidémico, más bien que endémico, cuando una sociedad campesina que no conoce otra forma mejor de autodefensa se encuentra en condiciones de tensión y desquiciamiento anormales. El bandolerismo social carece prácticamente de organización o de ideología, y resulta por completo inadaptable a los movimientos sociales modernos. Sus formas más desarrolladas, que lindan con la guerra nacional de guerrillas, se dan poco, y resultan, por sí solas, ineficaces.

Lo mejor es considerar la Mafia y fenómenos similares (capítulo II) como una forma algo más compleja de bandolerismo social. Se pueden comparar, en cuanto su organización y su ideología son comúnmente elementales, en cuanto en lo fundamental resultan «reformistas» antes que revolucionarios —con la salvedad, una vez más, de aquellos casos en que adoptan alguna de las formas de resistencia colectiva a la invasión de la «nueva» sociedad— y también en cuanto son formas endémicas, aunque a veces sean asimismo epidémicas. Como ocurre con el bandolerismo social, es casi imposible que estas formas sepan adaptarse a los movimientos sociales modernos, o sean asimiladas por ellos. Por otra parte, las mafias son a la vez más permanentes y más poderosas, por ser menos un rosario de rebeliones personales, y más un sistema normativo institucionalizado, situado fuera de la norma estatal. En casos extremos pueden llegar al punto de constituir un sistema de derecho y de poder virtualmente paralelo al de los gobernantes oficiales, o subsidiario de éste.

Por su carácter profundamente arcaico, y aun prepolítico, el bandolerismo y la Mafia resultan difíciles de clasificar en términos políticos modernos. Pueden ser y son utilizados por diversas clases, y de hecho ocurre, como con la Mafia, que se vuelvan fundamentalmente instrumento de los hombres que detentan las riendas del poder o que aspiran a ello, por lo que dejan de ser por completo movimientos de protesta social.

Los varios movimientos *milenarios* de que me ocupo —los lazaretistas toscanos (capítulo III), los movimientos agrarios andaluces y sicilianos (capítulos IV y V)— difieren del bandolerismo y de la Mafia en que tienen un cariz revolucionario y no reformista, y en que, por ello mismo, resulta más hacedera su modernización y su absorción dentro de movimientos sociales de tipo moderno. Llegados a este punto, lo que nos interesa es saber cómo se opera la modernización y hasta dónde

va. Opino que no hay modernización, o si la hay, es muy lenta e incompleta, cuando el asunto queda entre manos exclusivamente campesinas. La hay en cambio, completísima y coronada por el éxito, si el movimiento milenario se enmarca en una organización, una teoría y un programa que lleguen a los campesinos desde afuera. Esto queda ilustrado mediante el contraste existente entre los anarquistas de los pueblos andaluces y los socialistas y comunistas de las aldeas sicilianas: los primeros, convertidos a la teoría que venía a decir a los campesinos que sus modalidades espontáneas y arcaicas de agitación social eran justas y adecuadas; los últimos, conversos de la teoría que exigía la transformación de dichos métodos.

El segundo conjunto de estudios se ocupa esencialmente de movimientos urbanos o industriales. Es, claro está, de ambición mucho más limitada, puesto que se ha dejado a un lado, con pleno conocimiento de ello, casi todo lo referente a la principal tradición de agitaciones urbanas y obreras. No cabe duda de que es todavía mucho lo que debe decirse acerca de la fase primitiva y aun de las más desarrolladas, de las agitaciones obreras y socialistas —por ejemplo acerca de las fases utópicas del socialismo—, pero este libro no se propone tanto complementar o evaluar de nuevo una historia cuyos rasgos generales resultan ya bastante bien conocidos, cuanto llamar la atención sobre ciertos temas que se han estudiado muy poco y que todavía ignoramos en gran parte. Por ello nos ocupamos aquí de fenómenos que cabe calificar de marginales sin ningún miedo a equivocarse.

El estudio de la *turba* (capítulo VI) se centra en lo que quizá sea el equivalente urbano del bandolerismo social, el más primitivo y prepolítico de los movimientos del pobre de la ciudad, especialmente en cierta clase de grandes urbes preindustriales. La turba constituye un fenómeno singularmente difícil de analizar con lucidez.

Acaso no haya más cosa segura acerca de ella que el hecho de que sus impulsos fueran siempre dirigidos contra el rico, aun cuando fuese también contra otros, como los extranjeros. A lo que puede añadirse la seguridad de que carecía de filiación política o ideológica firme y duradera, fuera de la fidelidad que acaso llegara a sentir por su ciudad o los símbolos de ésta. Normalmente podrá considerarse que la turba es reformista, en cuanto pocas veces concibió, si es que jamás lo hizo, la edificación de un nuevo tipo de sociedad, cosa muy distinta de la enmienda de anormalidades y de injusticias insertas en una vieja organización tradicional de la sociedad. No obstante la turba era perfectamente capaz de movilizarse detrás de jefes que sí eran revolucionarios, aunque no se percatase del todo de las implicaciones de ese su carácter revolucionario, y debido a su carácter urbano y colectivo estaba familiarizada con el concepto de la «toma del poder». Por esta razón no resulta nada fácil contestar a la pregunta de si es adaptable a las condiciones modernas. El hecho de que tendiese a desaparecer en la ciudad industrial de tipo moderno hace que la pregunta quede no pocas veces contestada sin más, ya que una clase obrera industrial organizada actúa siguiendo pautas muy distintas. Y cuando no desapareció, a lo mejor deberíamos formular la pregunta de modo distinto: ¿en qué momento dejó la turba, cuando estuvo movida por lemas claramente políticos, de seguir *slogans* tradicionales («Iglesia y Rey»), para obedecer a lemas modernos, jacobinos, socialistas o similares? Y, ¿hasta qué punto supo diluirse de modo permanente en los movimientos modernos a que se vinculara? Tengo la impresión de que fue y es fundamentalmente inadaptable, lo que de hecho no puede sorprendernos.

Las *sectas obreras* (capítulo VII) representan un fenómeno más claramente transitorio entre lo viejo y lo nuevo: organizaciones proletarias y aspiraciones que se manifestaban por el conducto de la ideología religiosa tradi-

cional. El fenómeno resulta excepcional en sus formas ya del todo desarrolladas, y de hecho queda casi exclusivamente confinado a las Islas Británicas, ya que en Europa occidental y meridional la clase obrera industrial surgió desde el principio como grupo descristianizado, salvo donde era católico, afiliada a una religión que se presta mucho menos que el protestantismo a esta peculiar adaptación. Aun en la misma Gran Bretaña debe considerarse este fenómeno como algo arcaico en el mundo de la industria. Pese a que no existe razón alguna *a priori* por la que los movimientos obreros religiosos no puedan ser revolucionarios, como de hecho han sido algunas veces, hay algunas razones ideológicas y más razones sociológicas por las que las sectas obreras tienden a llevar la impronta reformista. No cabe duda de que las sectas obreras, aunque en conjunto hayan demostrado ser bastante adaptables a los movimentos obreros modernos de cariz moderado, han dado pruebas de alguna resistencia a acoplarse a los movimientos revolucionarios, aun cuando siguieran generando revolucionarios individuales. Esta generalización, empero, puede ser fruto de la mera experiencia británica, generalización por tanto que parte de la historia de un país en que los movimientos obreros revolucionarios han sido anormalmente débiles en los últimos cien años.

El último estudio, acerca del *ritual en los movimientos sociales* (capítulo VIII), resulta bajo cualquier concepto difícil de clasificar. Lo he incluido sobre todo porque la peculiar cristalización ritual de tantos movimientos de esta clase en el período que media entre finales del siglo XVIII y mediados del XIX, resulta tan palmariamente primitiva o arcaica, en la acepción corriente de la palabra, que hubiera resultado difícil dejarlo fuera. Pero pertenece esencialmente a la historia de la corriente principal de los movimientos sociales modernos, que transcurre del jacobinismo al socialismo y el comunismo modernos, y que va desde las primeras asociaciones profesionales de

obreros al sindicalismo moderno. Su aspecto sindical es bastante sencillo. Solamente intento describir el carácter y la función de los rituales prístinos, que desde entonces han ido desdibujándose conforme el movimiento se hacía más «moderno». El estudio de la hermandad ritual revolucionaria es más anómalo, ya que, frente a todos los demás fenómenos descritos en este libro, y que son relativos a los pobres que trabajan, nos hallamos aquí, por lo menos en sus fases iniciales, con un movimiento integrado por personas pertenecientes a las clases media y superior. Se sitúan estos movimientos en el libro presente porque las formas modernas de organización revolucionaria entre los pobres pueden, por lo menos en parte, remontarse directamente hasta ellos.

Como es natural, estas observaciones no responden del todo a la pregunta de cómo se «adaptan» los movimientos sociales primitivos a las condiciones modernas, ni mucho menos al interrogante más amplio abierto por dicho problema. Como ya he dejado dicho, hay algunos tipos de protesta social primitiva de los que no nos ocuparemos aquí en absoluto. No he intentado analizar los movimientos análogos o equivalentes, del pasado o presente, que tienen por escenario la porción del planeta (con mucho la mayor) situada más allá de la estrecha zona geográfica aquí estudiada —y eso que el mundo no europeo ha generado movimientos sociales primitivos mucho más abundantes y variados que los de Europa meridional y occidental—. Aun dentro del área escogida, nos hemos limitado a una rápida ojeada sobre ciertos tipos de movimientos. Por ejemplo, he hablado poco de la prehistoria de los que podríamos sin demasiada precisión llamar movimientos «nacionales», por lo menos en cuanto son movimientos de masa, y por más que algunos elementos de los fenómenos aquí discutidos pueden ser partes integrantes de ellos. La Mafia, por ejemplo, puede considerarse en un momento dado de su evolución como un embrión muy joven de un movimiento nacional ulte-

rior. En general me he limitado a la prehistoria de los movimientos obreros y campesinos modernos. Todos los temas estudiados en este libro quedan localizados, *grosso modo,* en el período que va desde la Revolución Francesa acá, y tienen que ver básicamente con la adaptación de las agitaciones populares a la economía capitalista moderna. La tentación de extraer analogías de la historia europea anterior o de otros tipos de movimientos, no ha sido poca, pero he tratado de resistirla esperando con ello evitar discusiones que no hacen al caso y seguramente sujetas a confusión.

No trataré de justificar las apuntadas limitaciones. Grande es la necesidad de un estudio y análisis comparativo completo de los movimientos sociales arcaicos, pero no creo que por ahora pueda emprenderse, al menos aquí. El estado de nuestros conocimientos no alcanza el nivel requerido. Y es que nuestro conocimiento de los movimientos descritos en este libro, aun los mejor documentados, está lleno de lagunas, y es inmensa nuestra ignorancia acerca del particular. Muchas veces lo que se recuerda o conoce acerca de los movimientos arcaicos de esta clase no pasa de alguna pequeña parcela revelada, en virtud de algún incidente, por los tribunales, o llegada a conocimiento de periodistas en busca de noticias sensacionales, o de algún investigador con aficiones exóticas. Aun para Europa occidental, nos movemos aquí en terreno tan mal conocido como lo era nuestro planeta en tiempos anteriores al desarrollo de la verdadera cartografía. A veces, como en el caso del bandolerismo social, los fenómenos se repiten de tal modo, que esta deficiencia no resulta demasiado grave para una investigación de carácter limitado. Otras veces, la sola tarea de lograr una imagen coherente, ordenada y racional partiendo de un montón de datos dudosos y mutuamente excluyentes, es casi imposible. Los capítulos sobre la Mafia y el Ritual, por ejemplo, se podrá decir en el mejor de los casos que son coherentes. El problema de si interpretaciones y explica-

ciones formuladas son también ciertas resulta mucho más difícil de comprobar que en lo tocante a, pongamos por caso, los bandoleros sociales. El investigador de las Mafias pocas veces tiene más material a su alcance, para fundamentar sus puntos de vista, que algún incidente pasablemente bien documentado. Aún en el caso de Sicilia, su material es muy parco, salvo acaso en lo que hace a un período concreto en la evolución de la Mafia, y aún aquí sus fuentes se fundan en gran parte en la fama o en el «saber de todos». Y lo que es más, el material existente es a menudo contradictorio, aunque tenga aspecto de sentido común y no consista en esa clase de chismorreo sensacionalista que, como la miel a las moscas, atrae sobre sí este tipo de tema. El historiador que hablase confiado, y no digamos el que sentenciase *ex cathedra,* en condiciones semejantes, estaría fuera de sus cabales.

Este libro no pasa de ser, ni lo pretende, un tanteo y un trabajo incompleto. Queda abierto a la crítica de todos aquellos en cuyos campos acotados penetra furtivamente, y no sólo por el delito de cazar en ellos, sino a veces hasta por el de hacerlo torpemente. También lo criticarán todos los que creen que una monografía en profundidad vale más que un conjunto de esbozos ligeros de necesidad. A estas objeciones solamente puedo oponer una respuesta. Ya era hora de que movimientos como los discutidos en este libro fueran enfocados seriamente no sólo como serie inconexa de curiosidades individuales, como notas a pie de página de la historia, sino como fenómeno de importancia general y de no poco peso en la historia moderna. Lo que Antonio Gramsci dijo de los campesinos de Italia meridional en los años 20 se aplica a muchos grupos y numerosas áreas en el mundo moderno. Se encuentran «en fermentación perpetua pero, en conjunto, (son) incapaces de dar una expresión centralizada a sus aspiraciones y necesidades». Este fermento, los esfuerzos embrionarios en pos de una eficaz expresión

de dichas aspiraciones, y las formas posibles de la evolución de ambos, son el tema de este libro. No sé de ningún otro investigador que, en este país, haya tratado hasta ahora de estudiar juntos varios movimientos de esta índole como una a modo de fase «prehistórica» de la agitación social. Puede que el presente intento de hacerlo esté equivocado o sea prematuro. Por otra parte acaso convenga que alguien arranque por este camino, aun a riesgo de arrancar a destiempo.

NOTA. — Acaso sea éste el lugar para una nota aclarando algunos de los términos utilizados con frecuencia en el curso de este estudio. Resultaría pedante definir todos aquellos que se prestan a interpretación equivocada. La utilización por mí de términos como «feudal» acaso se preste a la crítica de los medievalistas, pero como el argumento del texto no sufre de la sustitución de éste por otro término, o de su omisión, no me parece necesario explicarla ni defenderla. Por otra parte, el argumento descansa parcialmente sobre la aceptación de la discriminación entre movimientos sociales «revolucionarios» y movimientos sociales «reformistas». Resulta pues conveniente que digamos algo acerca de estos vocablos.

El principio subyacente está claro. Los reformistas aceptan el marco general de una institución o de una realidad social, pero creen que es susceptible de mejora o, cuando han entrado en él los abusos, de reforma; los revolucionarios insisten en la necesidad de transformarlo fundamentalmente o de sustituirlo. Los reformistas se proponen mejorar o modificar la monarquía, o reformar la Cámara de los Lores; los revolucionarios están convencidos de que no se puede hacer nada útil con ninguna de ambas instituciones como no sea abolirlas. Los reformistas desean crear una sociedad en la que los gendarmes no sean arbitrarios ni los jueces estén a merced de terratenientes y mercaderes; los revolucionarios, aunque comparten su simpatía por estas metas, quieren una sociedad en la que no existan gendarmes ni jueces en el sentido

actual, por no mencionar a terratenientes y mercaderes. En aras a la comodidad se utilizan así los términos para describir movimientos que tienen formada una opinión acerca del orden social en su conjunto, y no acerca de instituciones concretas dentro de él. Esta discriminación viene de antiguo. La hizo, en efecto, Joaquín de Fiore (1145-1202) el milenario a quien Norman Cohn ha llamado, no sin razones para ello, el inventor del sistema profético conocido más influyente de Europa antes de la aparición del marxismo. Distinguía entre el imperio de la *justicia* o del *derecho,* que consiste esencialmente en la regulación equitativa de las relaciones sociales en el seno de una sociedad imperfecta, y el reino de la *libertad,* que pertenece a la sociedad perfecta. Es importante recordar que ambas cosas distaban mucho de ser lo mismo, aunque aquélla fuese fase preliminar necesaria en la vía a la segunda.

La importancia de esta distinción radica en que los movimientos reformistas obrarán de modo distinto de los revolucionarios, y distintas serán su organización, su estrategia, su táctica, etc. Por ello interesa, cuando se estudia un movimiento social, saber a cuál de ambas categorías pertenece.

Y esto no es nada fácil, fuera de casos extremos y cortos períodos de tiempo, lo que a su vez no implica la necesidad de abandonar la distinción. Nadie negará las aspiraciones revolucionarias de los movimientos milenarios que rechazan el mundo existente hasta el punto de negarse a sembrar, cosechar y hasta procrear mientras siga existiendo; como nadie negará tampoco el carácter reformista del, pongamos por caso, Comité Parlamentario del TUC británico, a finales del siglo pasado. Pero lo común es que la situación sea más compleja, inclusive cuando no viene ofuscada por la resistencia (universal en la política) que ofrecen las personas a la adjudicación de descripciones precisas cuyas implicaciones les desagradan; así, nos encontramos con la negativa de los radicalsocialistas franceses a abandonar las ventajas electorales de una designación que oculta el hecho de no ser ellos ni radicales ni socialistas.

En la práctica, todo hombre, que no sea él mismo un doctor Pangloss, y todo movimiento social están sometidos a las presiones tanto del reformismo como del ánimo revolucionario, y ello con una intensidad que varía con el tiempo. Salvo en los escasos momentos que preceden inmediatamente a crisis y revoluciones profundas, o durante ellas, los más extremistas de los revolucionarios necesitan una política acerca del mundo existente en que se ven obligados a vivir. Si quieren hacerlo más llevadero mientras preparan la revolución, o aun si es que quieren prepararla eficazmente, necesitan también ser reformistas, como no estén dispuestos a abandonar el mundo por las buenas, construyendo algún Sión comunista en el desierto o en la pradera, o —como hacen muchas organizaciones religiosas— a transferir sus esperanzas todas al más allá, sin más propósito que el de atravesar este valle de lágrimas sin quejarse hasta que llegue la muerte liberadora. (En cuyo caso dejan de ser revolucionarios o reformistas y se vuelven conservadores.) En cambio, la esperanza de una sociedad realmente buena y perfecta es tan poderosa, que su ideal habita aun en los que se han hecho a la idea de la imposibilidad de cambiar el «mundo» o la «naturaleza humana», y tan sólo ponen esperanza en reformas menores y en la corrección de los abusos. Hay a menudo dentro del más militante de los reformistas un revolucionario modesto y trémulo que sólo anhela que se le suelte, aunque el paso de los años suele aherrojarle con mayor fuerza. Dada la total ausencia de la posibilidad de una revolución triunfante, los revolucionarios pueden convertirse en reformistas *de facto*. En los momentos de revolución, embriagadores y arrobadores, el gran desbordamiento de esperanza humana podrá arrollar aun a los reformistas, atrayéndoles al campo revolucionario, aunque quizá no sin ciertas reservas mentales. Y entre ambos extremos cabe una amplia gama de posiciones por ocupar.

Estas complejidades no inutilizan la discriminación, cuya sustantividad difícilmente podrá negarse, ya que evidentemente hay personas y movimientos que se con-

sideran (con razón o sin ella) revolucionarios o reformistas, y que parten al actuar de supuestos revolucionarios o reformistas. Sin embargo, esta distinción ha sido atacada indirectamente, sobre todo por los que niegan la posibilidad de toda transformación revolucionaria de la sociedad, y aun la de que seres humanos racionales siquiera lleguen a concebirla; y estos que la niegan son pues incapaces de comprender lo que se proponen los movimientos revolucionarios. (Véase la tendencia persistente, primero sistematizada por los criminólogos positivistas de finales del siglo XIX, a considerarlos como fenómenos pertenecientes al ámbito de la psicopatología.) No es éste lugar para discutir tales opiniones. El lector de este libro *no* necesita simpatizar con los revolucionarios, *ni* menos aún con los revolucionarios primitivos. Solamente se le encarece que reconozca su existencia, y que reconozca que ha habido por lo menos algunas revoluciones que cambiaron profundamente la sociedad, aunque ello no desembocase por fuerza en lo que se habían propuesto los revolucionarios, ni fuese la transformación tan radical, tan compleja ni tan acabada como ellos lo habían querido. Mas el reconocer que se dan en la sociedad mutaciones profundas y fundamentales no depende de que se tenga la convicción de que la utopía es realizable.

# II. EL BANDOLERO SOCIAL

Bandoleros y salteadores de caminos preocupan a la policía, pero también debieran preocupar al historiador. Porque en cierto sentido, el bandolerismo es una forma más bien primitiva de protesta social organizada, acaso la más primitiva que conocemos. En cualquier caso, en no pocas sociedades, lo ven así los pobres, que por lo mismo protegen al bandolero, le consideran su defensor, le idealizan, y le convierten en un mito: Robín de los Bosques en Inglaterra, Janosik en Polonia y Eslovaquia, Diego Corrientes en Andalucía, que probablemente son todos ellos personajes que existieron y que han sufrido esta transfiguración. A su vez, el propio bandido trata de vivir conforme a su papel, aun cuando él mismo no sea un rebelde social consciente. Como es natural, Robín de los Bosques, el arquetipo del rebelde social, «que robaba al rico para dar al pobre y que nunca mató, salvo en legítima defensa o por justa venganza», no es el único personaje de esta clase. El «duro», que no está dispuesto a cargar con las cruces tradicionales que corresponden al estado llano en una sociedad de clases: la pobreza y la sumisión, puede librarse de ellas uniéndose a los opresores o sirviéndoles, tanto como alzándose en su contra. En todas las sociedades campesinas existen bandoleros de los señores tanto como bandoleros campesinos, por no aludir a los bandoleros del Estado, aunque nada más reciba los honores de coplas y anécdotas el bandido campesino. Clientelas señoriales, guardias, soldados mercenarios, provienen pues no pocas veces

de la misma cantera que los bandoleros sociales. Además, según prueba la experiencia de España meridional entre 1850 y 1875, un tipo de bandolero puede fácilmente convertirse en otro tornándose el ladrón y contrabandista generoso en bandolero protegido por el cacique local. El estado rebelde a nivel individual es de por sí fenómeno socialmente neutro, y por lo tanto refleja las divisiones y las luchas internas de la sociedad. Volveremos a ocuparnos del particular en el capítulo sobre la Mafia.

No obstante, existe algo parecido al tipo ideal del bandolerismo social, y de ello quiero hablar, por más que sean pocos los bandoleros —que recoge la historia, y no sólo la leyenda— a los que cabe encajar del todo en esta clase. Sin embargo, hay algunos, como Angelo Duca (Angiolillo), que lo representan perfectamente.

No es en absoluto falta de realismo describir el bandido «ideal». Y es que la característica más chocante del bandolerismo social es su notable uniformidad y la reiteración de sus formas. El material utilizado en este capítulo procede casi del todo de la Europa de los siglos XVIII a XX, y de hecho principalmente de Italia meridional.[1]

Pero los casos que uno ve son tan similares, por más que se extiendan a lo largo de períodos tan alejados como la mitad del siglo XVIII y mediados del XX, y a lugares tan inconexos uno de otro como Sicilia y Ucrania carpática, que se llega a generalizar con suma confianza. Esta uniformidad se aplica tanto a los mitos relativos al bandolerismo —es decir al papel que el pueblo hace desempeñar al bandido— como a la actuación real del bandolero.

Unos cuantos ejemplos de este paralelismo servirán

1. Para esta tarea, además de las fuentes impresas usuales, he recurrido a la valiosísima información que me ha proporcionado el profesor Ambrogio Donni, de Roma, que ha conocido a algunos ex bandoleros; también me he valido de algunos artículos de prensa.

para ilustrar lo que decimos. La población casi nunca ayuda a las autoridades a capturar al «bandolero campesino», sino que le protege contra ellas. Así ocurre en los pueblos sicilianos de los años 40 de nuestro siglo, lo mismo que en las aldeas moscovitas del siglo XVII.[2] Y por eso casi todos los bandidos acaban igual: traicionados, ya que si empieza a volverse demasiado incómodo cualquier bandolero individual será derrotado, aunque permanezca el carácter endémico del bandolerismo. Oleksa Dovbush, el bandido cárpata del siglo XVIII, fue traicionado por su amante; Nikola Shuhaj, del que se dice que estuvo en su apogeo hacia 1918-1920, fue entregado por sus amigos.[3] Angelo Duca (Angiolillo), de los tiempos de 1760-1784, acaso el ejemplo más puro del bandolerismo social, y del que Benedetto Croce nos ha brindado un análisis magistral,[4] sufrió el mismo fin. Asimismo, en 1950, acababa sus días Salvatore Giuliano de Montelepre, en Sicilia, el más notorio de los bandoleros recientes cuya carrera ha quedado descrita hace poco en un libro emocionante.[5] Así, en fin, acabó el mismo Robín de los Bosques. Pero la justicia, para ocultar su impotencia, reclama para sí el mérito de haber capturado o muerto al bandido: los guardias dispararon contra el cuerpo exánime de Nikola Shuhaj, para apuntarse el tanto de su muerte, y lo mismo hicieron con el de Giuliano, si hemos de atenernos a la versión de Gavin Maxwell. Tan corriente es esta práctica que hasta existe un proverbio corso para describirlo: «muerto después de muerto, como

2. J. L. H. Keep, «Bandits and the Law in Muscovy», *Slavonic Review*, XXXV, 84, diciembre 1956, pp. 201-223.

3. La novela de Ivan Olbracht, *El bandolero Nikola Shuhaj (Nikola Suhaj Loupezniik)*, ed. alemana Ruetten y Loening, Berlín, 1953, no sólo es, se me dice, un clásico checo moderno, sino con mucho la más emocionante y —desde el punto de vista histórico— la más acertada descripción del bandolerismo social que conozco.

4. «Angiolillo, capo di banditti», en *La Rivoluzione Napoletana del 1799*, Bari, 1912.

5. Gavin Maxwell, *God preserve me from my friends*, 1956.

un bandolero por la policía».[6] Y los campesinos a su vez añaden a las muchas otras cualidades legendarias y heroicas del bandido la de su invulnerabilidad. De Angiolillo se decía que tenía una sortija mágica que desviaba el plomo de las balas. Shuhaj era invulnerable porque —y aquí había teorías encontradas— tenía un ramillete verde con el que orillaba las balas, o porque una bruja le había hecho beber una pócima que le inmunizaba contra ellas; por ello fue precisa un hacha para matarle. Oleksa Dovbush, el legendario bandolero y héroe cárpata del siglo XVIII, solamente podía morir de tiro de bala de plata que hubiese sido guardada durante un año en una fuente de trigo primaveral, bendecida por un sacerdote el día de los doce grandes santos, y sobre la que doce sacerdotes hubiesen dicho doce misas. No me cabe la menor duda de que mitos similares forman parte del folklore que rodea a muchos otros bandoleros célebres.[7] Como es lógico, ninguna de estas prácticas ni creencias provienen una de otra. Surgen en distintos lugares y períodos, porque las sociedades y situaciones generadoras del bandolerismo social son muy parecidas.

Acaso convenga esbozar la imagen típica de la carrera del bandolero social. Un hombre se vuelve bandolero porque hace algo que la opinón local no considera delictivo, pero que es criminal ante los ojos del Estado o de los grupos rectores de la localidad. Así, Angiolillo se echó al monte después de un altercado acerca de un ganado que apacentaba donde no le correspondía, con un guarda del duque de Martina. El más conocido de los bandidos actuales de la zona del Aspromonte, en Calabria, Vincenzo Romeo, de Bova (que por cierto es el último pueblo italiano que habla griego antiguo), se hizo bandolero después de raptar a una muchacha con la que

6. P. Bourde, *En Corse,* París, 1887, p. 207.

7. Acerca de la creencia misma en la eficacia de los amuletos (en este caso un nombramiento procedente del rey), véase apéndice 3: «Un bandolero borbónico interrogado».

luego se casó, en tanto que Angelo Macri, de Delianova, mató a un policía que había muerto a tiros a su hermano.[8] Tanto la enemistad fundada en el vínculo de sangre (la *faida*) como el matrimonio por rapto son comunes en esta parte de Calabria.[9] De hecho, de los aproximadamente 160 bandoleros registrados en la provincia de Reggio Calabria en 1955, la mayoría de los 40 que se echaron al monte por «homicidio» están conceptuados localmente como homicidas «honrosos». El Estado se inmiscuye en querellas privadas «legítimas» y un hombre pasa a la categoría de «delincuente» ante sus ojos. El Estado se interesa por un campesino debido a alguna pequeña infracción de la ley, y éste se echa al campo porque no sabe lo que hará con él un sistema, que ni conoce a los campesinos ni los entiende y al que los campesinos no entienden tampoco. Mariani Dionigi, un bandolero sardo de la última década del siglo pasado, salió al campo porque estaba a punto de ser detenido por complicidad en un homicidio «justo». Por la misma razón se hizo bandolero Goddi Moni Giovanni. Campesi (apodado Piscimpala) fue amonestado por la policía en 1896, y detenido algo después por «hacer caso omiso de la amonestación», y sentenciado a un año y diez días bajo vigilancia y a una multa de 12,50 liras por dejar que sus ovejas apacentasen en la propiedad de un tal Salis Giovanni Antonio. Optó por echarse al monte, trató de matar al juez, y acabó a balazos con su acreedor.[10] De Giuliano se dice que mató a un policía que trataba de pegarle por vender en el mercado negro un par de sacos de trigo, mientras dejaba marcharse a otro contra-

8. *Paese Sera,* 6 septiembre 1955.

9. *La Voce di Calabria,* 1-2 septiembre 1955; R. Longnone, en *Unità,* 8 septiembre 1955, observa que, aun después de preteridas las demás funciones de la sociedad secreta local, los jóvenes aún «rapiscono la donna che amano e che poi regolarmente sposano».

10. Velio Spano, *Il banditismo sardo e i problemi della rinascita,* Roma, biblioteca de «Riforma Agraria», s. f., pp. 22-24.

bandista que tenía dinero bastante para sobornarle; un acto que seguramente se estimará «honroso». De hecho, lo que se ha dicho de Cerdeña tiene, casi seguramente, aplicación más general:

> La «carera» de un bandolero empieza casi siempre con algún incidente, que por sí no es grave pero le echa fuera de bando: un cargo de origen policíaco por alguna infracción, y encaminado más contra su persona que a sancionar un delito; un falso testimonio; un error o una intriga judiciales; una sentencia injusta a confinamiento, o una sentencia de este tipo considerada injusta por el interesado.[11]

Importa que el balbuciente bandolero social sea considerado como «honrado» o sencillamente como no culpable de delito, por los vecinos de la región, ya que de lo contrario, y si fuere visto como infractor de los valores locales, dejaría de gozar de la protección local con la que debe poder contar del todo. Desde luego, casi todo el que tome la contra a los opresores y al Estado será con toda probabilidad considerado una víctima, un héroe, o ambas cosas. Una vez huido un hombre, pasa pues a tener la protección natural de los campesinos y también la que le propoiciona el peso de la norma local, que defiende «nuestra» norma —la costumbre, la enemistad de sangre o lo que sea— contra la de «ellos», y «nuestra» justicia contra la propia de los ricos. En Sicilia el bandolero gozará, si no se vuelve demasiado engorroso, de la benevolencia de la Mafia; en Calabria del Sur contará con la de la llamada «Onorata Società».[12]

11. «Il banditismo sardo e la rinascita dell'isola», *Rinascita,* X, 12, diciembre 1953.

12. R. Longnone, en *Unità,* 8 septiembre 1955: «Cuando, por ejemplo, un hombre comete un delito de honor en algún pueblo, y se echa al monte, la sociedad secreta local siente la obligación de ayudarle a huir, a encontrar un refugio, y a sostenerle, así como a su familia, aunque no sea miembro».

Y en todas partes con el apoyo de la opinión pública. Incluso puede que viva —como hace casi siempre— cerca de su pueblo o dentro de él, base de su abastecimiento. Romeo, por ejemplo, vive normalmente en Bova con su mujer e hijos, y se ha construido una casa allí. Giuliano hizo lo propio en su ciudad de Montelepre. Resulta muy impresionante el grado de vinculación a que llega el bandolero corriente con su territorio —generalmente el lugar de su nacimiento y el de «su» gente—. Giuliano vivió y murió en el territorio de Montelepre, lo mismo que sus predecesores entre los bandoleros sicilianos, Valvo, Lo Cicero y Di Pasquale, quienes vivieron y murieron en Montemaggiore, o Capraro en Sciacca.[13] Lo peor que puede acontecerle a un bandolero es quedar cortado de sus fuentes de abastecimiento locales, porque entonces se ve realmente obligado a robar y hurtar, es decir, a hurtar a los suyos, pudiendo por lo tanto convertirse en delincuente al que se denuncia. La frase del funcionario corso, que dejaba regularmente trigo y vino para los bandoleros en su casa de campo, expresa un aspecto de esta situación: «Mejor alimentarles de este modo que obligarles a hurtar lo que necesitan».[14] El comportamiento de los bandoleros de la Basilicata ilustra el otro aspecto. En esta área el bandolerismo desaparecía durante el invierno, llegando algunos bandidos hasta el extremo de emigrar para trabajar, debido a la dificultad de obtener víveres para los remontados. En primavera, con víveres nuevamente disponibles, se iniciaba una vez más la temporada bandolera.[15] Estos forajidos de Lucania sabían por qué no forzaban a los

13. G. Alongi, *La Maffia*, Turín, 1887, p. 109. Pese a su título, este libro es mucho más útil en lo tocante al bandolerismo que en lo que hace a la Mafia.

14. Bourde, *op. cit.*, pp. 218-219.

15. G. Racioppi, *Storia dei moti di Basilicata [...] nel 1860*, Bari, 1909, p. 304. Testimonio vivido por parte de un revolucionario liberal, funcionario local.

campesinos pobres a alimentarles, lo que no hubieran dejado de hacer, con toda seguridad, de haber sido fuerza ocupante. El gobierno español de los años 50 acabó con la actividad de las guerrillas republicanas en la sierra andaluza volviéndose contra los simpatizantes y los abastecedores republicanos de los pueblos, forzando así a los huidos a robar comida y enajenarse los pastores sin filiación política quienes por lo mismo se mostraron dispuestos a dar información contra ellos.[16]

Unas cuantas observaciones más complementarán nuestro esquema del mecanismo de la vida del bandolero. Se trata en general de un hombre joven y soltero o sin cargas familiares, aunque sólo sea porque resulta mucho más difícil para un individuo sublevarse contra el aparato del poder una vez contraídas responsabilidades familiares: las dos terceras partes de los bandoleros de Basilicata y Capitanata en los años 60 del siglo pasado eran menores de veinticinco años.[17] El bandolero puede desde luego permanecer aislado, y en los casos en que un hombre perpetra un «delito» tradicional que, por costumbre, puede llegar a autorizar en su debido momento el retorno a la plena legalidad (como acontece con la vendetta o el rapto) suele ser éste el camino seguido. De los 160, aproximadamente, bandoleros de Calabria del Sur, la mayoría son, según se dice, lobos solitarios de esta clase; individuos, pues, que viven al margen de sus pueblos, vinculados a ellos por lazos de sangre o por los de la ayuda que reciben, y alejados de ellos por enemistades o por la fuerza pública. Si el bandolero se suma a una cuadrilla o la constituye, y se encuentra con ello forzado por razones económicas a cometer un número determinado de robos, esta cuadrilla será pocas veces numerosa, y ello por imperativos eco-

16. J. Pitt-Rivers, *People of the Sierra,* 1954, pp. 181-183.
17. De: Pani-Rossi, *La Basilicata* (1868), en C. Lombroso, *Uomo delinquente,* 1896, I, p. 612.

nómicos en parte y también por razones de conveniencia organizativa. Y es que la cuadrilla se mantiene unida en torno al solo prestigio personal de su jefe. Se conocen algunas cuadrillas sumamente pequeñas —así, los tres hombres que fueron capturados en la Maremma en 1897 (casi no hace falta decirlo, por traición).[18] De cuadrillas enormes de hasta sesenta hombres se habla aludiendo a los bandoleros andaluces del siglo XIX, pero gozaban del apoyo de los caciques locales que los tenían a sueldo; por esta razón puede que no pertenezcan al ámbito de este capítulo bajo ningún concepto.[19] En épocas de revolución, cuando las cuadrillas se convierten en virtuales unidades de guerrilla, llegaban a formarse grupos aún mayores, de unos cuantos centenares de hombres. Mas en Italia del Sur también éstas se beneficiaron del apoyo financiero y de otra clase que les prestaban las autoridades borbónicas. La cuadrilla de bandoleros guerrilleros es normalmente un compuesto de múltiples unidades mucho más pequeñas que la conjunta, que llegaban a ponerse de acuerdo para las operaciones concretas. En Capitanata, bajo Joaquín Murat, había algo así como setenta cuadrillas, y en Basilicata, en 1860 y años inmediatos, treinta y nueve, contándose unos treinta en Apulia. El número medio de miembros de la cuadrilla en Basilicata era de «entre veinte y treinta hombres», pero las estadísticas no arrojan más de quince o dieciséis por unidad. Puede deducirse que una cuadrilla de treinta, como la que Giuseppe de Furia acaudilló durante muchos años en tiempos napoleónicos y de la Restauración, representa prácticamente el límite del grupo que puede dominar un líder normal sin organización ni disciplina,

18. E. Rontini, *I Briganti Celebri,* Florencia, 1898, p. 529. Algo más que un libro de cordel.

19. Véanse las constantes quejas del verboso Julián Zugasti, gobernador civil de la provincia de Córdoba encargado de suprimir el bandolerismo, en su libro *El Bandolerismo,* 10 tomos, Madrid, 1876-1880; así, Introducción, vol. I, pp. 77-78, 181, y especialmente 86 ss.

cosas ambas que muy pocos jefes de cuadrilla supieron mantener; y todo lo que sean cifras mayores conduce a escisiones dentro de las unidades. (Se observará que es éste un número parecido al de los componentes de las pequeñas sectas protestantes que se reproducen por fisiparidad, como los cristianos bíblicos del West Country, que promediaban treinta y tres fieles por iglesia en los años de la antepenúltima década del siglo XIX.)[20]

No sabemos exactamente lo que llegaba a durar una cuadrilla. Dependerá, se supone, de lo mucho que hiciera notar su presencia, de la tensión a que llegara la situación social, de lo compleja que fuera la situación internacional —en el período que media entre 1799 y 1815 la ayuda borbónica y británica a los bandoleros locales facilitaría seguramente su continuidad a lo largo de varios años—, y de la protección de que se beneficiase. Giuliano (que la tuvo mucha) duró seis años. Pero cabe estimar que un Robín de los Bosques con alguna ambición andaría con suerte si lograse sobrevivir durante más de dos a cuatro años: Janosik, el bandido prototipo de los Cárpatas a principios del siglo XIX y también Shuhaj, duraron dos años, el sargento Romano en Apulia, después de 1860, perduró treinta meses, y cinco años quebraron la resistencia de los bandoleros borbónicos más tenaces del Sur. Sin embargo, una pequeña cuadrilla aislada sin grandes pretensiones como la de Domenico Tiburzi, en los confines del Lacio, pudo seguir adelante durante veinte años (aprox. 1870-1890). Si el Estado se lo permitía, el bandolero podía sobrevivir y retirarse a la vida campesina corriente, porque el ex bandolero se integraba fácilmente en la sociedad, ya que sólo el Es-

20. Lucarelli, *Il Brigantaggio Politico del Mezzogiorno d'Italia, 1815-1818,* Bari, 1942, p. 73; Lucarelli, *Il Brigantaggio Politico delle Puglie dopo il 1860,* Bari, 1946, pp. 102-103, 135-136; Racioppi, *op. cit.,* p. 299. *Blunt's Dictionary of Sects and Heresies,* Londres, 1874, voces: «Methodists», «Bryanite».

tado y los terratenientes consideraban delictivas sus actividades.[21]

No importa mucho si un hombre empezó su carrera por razones casi políticas como Giuliano, que guardaba rencor a la policía y al gobierno, o si sencillamente robaba porque es ésta actividad natural por parte del bandolero. Podemos tener la casi seguridad de que tratará de conformarse con el estereotipo de Robín de los Bosques en algunos aspectos; o sea que tratará de ser el «hombre que roba al rico para dar al pobre y que nunca mata salvo en legítima defensa o por justa venganza». Está prácticamente obligado a hacerlo, porque se puede robar más del rico que del pobre y porque si le arrebata lo suyo al pobre, o se convierte en asesino «ilegítimo», derrocha su baza mejor, la ayuda y la simpatía públicas. Si se muestra pródigo con sus ganancias, puede que sea solamente por el hecho de que un hombre en su situación en una sociedad donde imperan los valores precapitalistas, es persona que evidencia su poder y su rango con la largueza. Y aunque él no vea sus propias acciones como protesta social, el público lo hará, de forma que hasta un criminal puramente profesional puede llegar a cuadrar con la imagen que la opinión se ha formado de él. Schinderhannes, el más famoso, aunque no fuese el más notable, de los jefes de cuadrilla que infestaron Renania en el último decenio del siglo XVIII,[22] no era bajo ningún concepto un bandido social. (Como su nombre indica, procedía de un grupo profesional de poca consideración, tradicionalmente asociado con el hampa.) Sin embargo, le pareció ventajoso para sus relaciones públicas dar a conocer el hecho de que nada más robaba a los judíos, es decir a comerciantes y prestamistas en pago de lo cual las anécdotas y los li-

21. Pitt-Rivers, *op. cit.*, p. 183; Conde Maffei, *Brigand Life in Italy*, 2 vols., 1865, I, pp. 9-10.

22. La fuente principal es B. Becker, *Actenmaessige Geschichte der Raeuberbanden an den beiden Ufern des Rheines*, Colonia, 1804.

bros de cordel, que se multiplicaron en torno suyo, le dotaron de muchos de los atributos del héroe al estilo de Robín de los Bosques: liberalidad, enderezo de entuertos, cortesía, sentido del humor, astucia y valor, una ubicuidad que equivalía a una verdadera invisibilidad —todos los bandidos van en las anécdotas por el campo bajo disfraces impenetrables—, etc. En su caso, toda esta pleitesía era inmerecida, y las simpatías de quien las conoce van todas a Jeanbon St. André, el viejo miembro del Comité de Salud Pública, que acabó con estos bandidos. Sin embargo, puede que se sintiese por lo menos a veces «protector de los pobres». Los criminales provienen de la clase pobre y se muestran sentimentales en lo que a estas cosas se refiere. Un delincuente profesional tan característico como Billy Hill, cuya autobiografía (1955) merece más estudio sociológico del que hasta ahora ha sido objeto, cae en la acostumbrada autocompasión ñoña cuando explica su larga carrera de ladrón y de gangster por la necesidad de distribuir dinero a «su» gente, o sea a varias familias de obreros irlandeses sin especializar de Campden Town. El mito del bandolero generoso, estén o no convencidos de él, es útil a los bandoleros.

Sin embargo, son muchos los que no necesitan que se les imponga este papel. Obran conforme a él de modo espontáneo, como hizo Pasquale Tanteddu de Cerdeña cuyos puntos de vista (algo influidos por el comunismo) quedan evidenciados con más detenimiento en el apéndice. Así también, se me dice que un famoso bandolero calabrés de la quinta anterior a la primera guerra mundial hacía regularmente entrega de donativos en metálico al Partido Socialista. Se conocen bandidos generosos que lo son de modo sistemático. Gaetano Vardarelli de Apulia, que fue perdonado por el Rey y luego traicionado y asesinado por él en 1818, andaba siempre distribuyendo entre los pobres parte de su botín, regalando sal, ordenando a los alcabaleros que dieran pan a los cortijeros so pena de muerte, y exigiendo de la burgue-

sía terrateniente local que autorizase a los pobres a recoger bellotas en sus campos. (Para algunas de sus actividades, véase el apéndice.) Angiolillo tuvo un carácter excepcional por su empeño sistemático de lograr una justicia más general de la que podía lograr mediante dádivas ocasionales e intervenciones individuales. «Cuando llegaba a un pueblo cualquiera —se nos dice— organizaba un tribunal, oía a los litigantes, pronunciaba sentencia y cumplía todas las funciones de un magistrado.» Hasta se dice de él que juzgó y condenó a delincuentes comunes. Ordenaba que se rebajasen los precios del grano, confiscaba las reservas de grano de los ricos y las distribuía a los pobres. Con otras palabras, obraba de gobierno paralelo en interés de los campesinos. No cabe sorprenderse de que todavía en 1884 su pueblo hiciese poner su nombre a la calle mayor.

De modo más primitivo y más propio de ellos, los bandoleros meridionales de los años 60 del siglo pasado, como los que actuaron entre 1799 y 1815, se consideraban defensores del pueblo contra los terratenientes y los «extranjeros». Acaso nos presente Italia meridional en estos períodos el caso más cercano al de una revolución de masas y una guerra de liberación acaudillada por bandoleros sociales. (No en vano ha pasado el término de «bandido» a ser instrumento habitual con que los gobiernos extranjeros designan las guerrillas revolucionarias.) Gracias a una literatura erudita crecida, comprendemos ahora sin dificultad la naturaleza de estas épocas del bandolerismo, y son pocos los investigadores contemporáneos que comparten la incomprensión de los liberales de la clase media que no veían en ellos más que «delincuencia colectiva» y la barbarie cuando no la inferioridad racial meridional, incomprensión que todavía cabe encontrar en la obra de Norman Douglas *Old Calabria*.[23] Y Carlo Levi, entre otros, nos ha recordado, en

23. Lucarelli, que aporta abundantes citas, y Racioppi, constituyen

su *Cristo se detuvo en Éboli,* lo profundo que es el recuerdo de los bandoleros héroes entre los campesinos meridionales, para quienes los «años de los bandoleros» se cuentan entre las escasas parcelas de la historia que les resultan vivas y reales, por el hecho de que les pertenecen, lo que no es verdad de reyes y batallas. A su modo, los bandoleros vestidos con traje campesino raído y llevando la escarapela borbónica, o llevando indumentaria más solemne, eran los vengadores y los defensores del pueblo. No porque su camino fuese un callejón sin salida hemos de negarles el anhelo de libertad y de justicia que les impulsaba.

Es también natural que las víctimas características del bandolero fueran los enemigos quintaesenciales del pobre. Según nos enseña la tradición, siempre se cuentan las víctimas entre miembros de los grupos singularmente odiados de los desheredados: abogados (Robín de los Bosques y Dick Turpin), prelados y monjes desocupados (Robín de los Bosques y Angiolillo), prestamistas y mercachifles (Angiolillo y Schinderhannes), extranjeros y otros que venían a perturbar la vida tradicional del campesino. En sociedades preindustriales y prepolíticas pocas veces se cuenta entre las víctimas al soberano, que está lejos y encarna la justicia. De hecho, la leyenda nos muestra con frecuencia al soberano persiguiendo al bandido, fracasando en su empeño de suprimirle y pidiéndole entonces que vaya a la Corte donde sella la paz con él, en tácito reconocimiento de que en el fondo su interés y el del soberano es el mismo: la justicia. Tal ocurre con Robin Hood y con Oleksa Dovbush.[24]

---

una buena introducción al problema. Walter Pendleton, «Peasant Struggles in Italy», *Modern Quarterly,* N. S., VI, 3, 1951, resume esta investigación. Véase también *Encicl. Italiana,* voz: «Brigantaggio».

24. «El Emperador había oído hablar de ese hombre al que ninguna fuerza podía subyugar; así que le ordenó viniese a Viena para concluir una tregua con él. Mas se trataba de una celada. Cuando Dovbush se acercaba, mandó todo su ejército contra él, para que le mataran. El mis-

El hecho de que el bandolero, sobre todo cuando no estaba poseído de un sentido profundo de su misión, viviera bien y lo hiciese con ostentación de su riqueza, no era en general motivo bastante para que se le enajenase el público. La sortija de Giuliano adornada por un solitario de diamante, los manojos de cadenas y condecoraciones con que se engalanaban los bandoleros antifranceses de la última década del siglo XVIII, hacían que los campesinos viesen en ellos símbolos del triunfo sobre los ricos y los poderosos y también, acaso, pruebas del poder que los bandoleros tenían de protegerles. Y es que uno de los más señalados atractivos del bandido era, y es, el de que se trata de un muchacho joven que ha salido adelante, compensación viva del fracaso de la masa en elevarse por encima de su pobreza y de su condición inerme y sumisa.[25] Así que, paradójicamente, la ostentación en el gasto por parte del bandolero, como los Cadillacs chapados de oro y los dientes incrustados de diamantes del arrapiezo que ha llegado a campeón del mundo de boxeo, sirve para vincularse a sus admiradores, y no a separarle de ellos; siempre y cuando no se aleje demasiado del papel heroico que le ha sido impartido por las gentes.

---

mo Emperador estuvo apoyado en la ventana observando. Pero las balas rebotaban sobre él e iban a dar en los cuerpos de los que disparaban, matándoles. Entonces, el Emperador ordenó que cesase el fuego y concluyó la paz con Dovbush. Le dejó libre de luchar donde quisiera, siempre y cuando no lo hiciese contra las mesnadas imperiales. Y para certificarlo, le hizo entrega de una carta con su sello. Y durante tres días y tres noches, Dovbush fue el huésped del Emperador en la corte imperial.» Olbracht, *op. cit.*, p. 102.

25. «Así era de verdad: era él un pastor endeble, pobre, un enfermo y un loco. Porque como dicen los que predican e interpretan las Escrituras, el Señor quiso probar con su ejemplo que todos nosotros, todo el que teme, todo el que es humilde y pobre, puede realizar grandes hazañas, si Dios lo permite.» Olbracht, *op. cit.*, p. 100. Obsérvese que los jefes de cuadrillas legendarias no suelen ser los de mayor corpulencia, ni los más «duros», de los que forman en ellas.

El molde fundamental del bandolerismo, tal y como he tratado de esbozarlo aquí, se encuentra casi universalmente bajo ciertas condiciones: es rural y no urbano. Las sociedades campesinas en las que se desarrolla tienen ricos y pobres, hombres poderosos y hombres débiles, dominadores y dominados, pero permanecen profunda, tenazmente tradicionales, y por su estructura son precapitalistas. Una sociedad agrícola como la del este de Inglaterra, la de Normandía o la de Dinamarca en el siglo XIX, no es lugar apropiado para el que busque bandolerismo social. (No cabe duda de que ésta es la razón por la que Inglaterra, que dio al mundo Robín de los Bosques, el arquetipo del bandolero social, no haya producido ningún ejemplar notable de esta especie desde el siglo XVI. La idealización de los criminales que ha pasado a formar parte de la tradición popular, se ha apoderado de figuras urbanas, como Dick Turpin y MacHeath, en tanto que los míseros labriegos aldeanos no llegaban a mucho más que a una modesta admiración por furtivos de audacia excepcional.) Además, aun en sociedades atrasadas y tradicionales en las que hay bandidos, el bandolero social solamente surge mientras el pobre no ha alcanzado conciencia política ni ha adquirido métodos más eficaces de agitación social. El bandolero es un fenómeno prepolítico, su fuerza está en proporción inversa de aquella con que cuentan los movimientos revolucionarios agrarios organizados, y el socialismo o el comunismo. El bandolerismo desapareció de Sila calabresa antes de la primera guerra mundial, cuando irrumpieron el socialismo y las asociaciones campesinas. Perduró en el Aspromonte, la tierra del gran Musolino y de muchos otros héroes populares por los que las mujeres oraban de modo enternecedor.[26] Pero aquí está menos desarrollada la organización campesina. Montelepre, la ciudad de Giuliano, es uno de los pocos lugares de la provincia de Palermo

26. Véase el número especial dedicado a Calabria, de *Il Ponte,* 1953.

donde faltaba una asociación campesina de importancia, aun durante el alzamiento campesino nacional de 1893,[27] y donde aún hoy se vota mucho menos que en cualquier otra parte en favor de los partidos políticos desarrollados, y mucho más por grupos marginales lunáticos como son los monárquicos o los separatistas sicilianos.

En estas sociedades, el bandolerismo es endémico. Pero parece que la probabilidad de que el bandolero generoso se convierta en un fenómeno de importancia aumenta cuando su equilibrio tradicional llega a quebrarse: durante períodos de estrecheces anormales como hambres y guerras, después de ellos, o en momentos en que los colmillos del dinámico mundo moderno se hincan en las comunidades estáticas para destruirlas o transformarlas. Como estos momentos se presentaron, en la historia de la mayoría de las sociedades campesinas en los siglos XIX y XX, nuestra época es en cierto aspecto la época clásica del bandolero social. Observamos este rebrote —por lo menos en las mentes populares— en Italia meridional y en Renania durante las transformaciones y las guerras revolucionarias de finales del siglo XVIII; en Italia meridional después de la unificación de la península, estimulado aquí por la introducción de un derecho y de una política económica capitalistas.[28] En Calabria y en Cerdeña la época peor del bandolerismo empezó en los últimos años del siglo pasado, coincidiendo con el impacto de la economía moderna (de la depresión agrícola y la emigración). En las remotas montañas carpáticas, el bandolerismo resurgió después de la primera guerra mundial

27. Véase M. Ganci, «Il movimento dei Fasci nella provincia di Palermo», en *Movimento Operaio,* N. S., VI, 6, noviembre-diciembre 1954.

28. Voz: «Brigantaggio» de la *Encicl. Italiana.* Aun los bandoleros españoles fueron en parte víctimas del librecambismo. Como dice uno de sus protectores (Zugasti, *op. cit.,* Introducción, vol. I. p. 94): «Mire usted, señor, aquí hay muchos mozos pobres que solían ir al campo para ganar una peseta con el contrabando; pero ahora de eso ya nada queda y los pobres no saben dónde van a encontrar su próxima comida».

por razones sociales que Olbracht ha descrito como de costumbre en forma precisa y ponderada.

Pero esto mismo manifiesta la tragedia del bandolero social. La sociedad campesina lo crea y se vale de él cuando siente la necesidad de un defensor y un protector —pero éste es precisamente el momento en que no puede ayudarla—. Y es que el bandolerismo social, aunque protesta, es *una protesta recatada y nada revolucionaria*. No protesta contra el hecho de que los campesinos sean pobres y estén oprimidos, sino contra el hecho de que la pobreza y la opresión resultan a veces excesivas. De los héroes bandoleros no se espera que configuren un mundo de igualdad. Solamente pueden enderezar yerros y demostrar que algunas veces la opresión puede revertirse. Y todavía es menor la posibilidad de que entiendan lo que está ocurriendo en los pueblos sardos, eso que hace que unos hombres tengan mucho ganado, y que otros, que solían tener alguno, no tengan ninguno; lo que empuja los aldeanos calabreses a las minas carboníferas norteamericanas, o lo que colma de ejércitos, fusiles y deudas las montañas cárpatas. La función práctica que desempeña el bandido es en el mejor de los casos la de imponer ciertas limitaciones a la opresión tradicional en la sociedad tradicional, so pena de desorden, asesinato y extorsión. *Ni siquiera alcanza a cumplir a la perfección* este cometido, como puede observar el que se dé una vuelta por Montelepre. Además, es un mero sueño de lo magnífica que sería *la vida si los tiempos fueran siempre buenos*. «Durante siete años luchó en nuestra tierra —dicen los campesinos del Cárpato acerca de Dovbush—, y mientras vivió las cosas fueron bien para el pueblo.» Se trata de un sueño poderoso, y ésta es la razón por la que se forman mitos acerca de los grandes bandoleros, leyendas que les dotan de un poder sobrenatural y de ese tipo de inmortalidad que corresponde a los grandes reyes justos del pasado que no murieron de veras, sino que se hallan adormecidos y que volverán. Así mismo duerme

Oleksa Dovbush mientras su hacha enterrada adelanta cada año lo que el ancho de una semilla de amapola, en dirección a la superficie del suelo, para que, cuando emerja, surja otro héroe, un amigo del pueblo, que será terror de los terratenientes, que vendrá a partir su lanza por la justicia, a vengar las injusticias. Así también, aún en los Estados Unidos de ayer, donde hombres pequeños e independientes lucharon —por el terror como los IWW, cuando lo creyeron necesario— contra la victoria de hombres y corporaciones gigantes, hubo quienes creyeron que el bandolero Jesse James no había muerto, sino que había encaminado sus pasos hacia California. Porque, ¿qué sería del pueblo si sus defensores estuviesen irrevocablemente muertos? [29]

El bandido, pues, se halla inerme ante las fuerzas de la nueva sociedad que no alcanza a comprender. Lo más que puede hacer es luchar contra ella y tratar de destruirla.

> Para vengar la injusticia, no dar tregua a los señores, arrebatarles la riqueza que robaron, y destruir a hierro y fuego todo lo que no pueda servir al bien común: en pro de la alegría, en pro de la venganza, para ejemplo de los tiempos venideros y acaso por el miedo que éstos inspiran.[30]

Ésta es la *razón* por la que el bandolero es a menudo destructor y salvaje hasta un punto que rebasa los límites impuestos por su mito, el cual destaca fundamentalmente su carácter justo y su moderación al prodigar

29. «Según otra versión, realmente extraña y fantástica, no fue Romano el que cayó en Vallata, sino otro bandido, que se parecía a él; es que la imaginación calenturienta de las masas hacía al sargento, por *así decirlo, invulnerable* e «inmortal», a causa de la bendición papal, y Gastaldi nos dice que había quienes aesguraban que había sido visto, muchos años después, merodeando por el campo, solo y a escondidas» (Lucarelli, *Brigantaggio [...] dopo 1860,* p. 133 n.)

30. Olbracht, *op. cit.,* p. 98.

la muerte. La venganza, que en períodos revolucionarios deja de ser cosa privada para convertirse en asunto de clase, requiere sangre, y el espectáculo de la iniquidad destrozada puede embriagar a los hombres.[31] Y la destrucción, como ha visto atinadamente Olbracht, no es tan sólo una liberación nihilista, sino un intento fútil de eliminar todo cuanto pueda impedir la edificación de una comunidad campesina sencilla y estable: los productos del lujo, el mayor enemigo de la justicia y del trato condigno. Y es que la destrucción nunca es indiscriminada. Lo que resulta útil para los pobres se salva.[32] Ahí tenemos el ejemplo de los bandoleros meridionales que en los años 60 del siglo pasado conquistaron las ciudades de Lucania, pasaron en torbellino por ellas, abriendo cárceles, quemando archivos, saqueando las casas de los ricos y distribuyendo lo que no querían para sí al pueblo: un procedimiento rudo, salvaje, heroico y revelador de su desamparo.

Porque el bandolerismo como fenómeno social en situaciones semejantes era y es ineficaz desde todo punto de vista. Primero, lo es porque es incapaz de suscitar hasta una organización de guerrilla eficiente. Desde luego lograron los bandoleros provocar un alzamiento borbónico contra la conquista norteña —eran bandidos de verdad y no meros partidarios políticos del trono derro-

31. Se encontrará una buena descripción del efecto psicológico de la quema del barrio mercantil de una ciudad española en Gamel Woolsey, *Death's Other Kingdom*, 1939.

32. «Ils ont ravagé les vergers, les cultures scientifiques, coupé les arbres fruitiers. Ce n'est pas seulement par haine irraisonnée contre tout ce qui a appartenu au seigneur, c'est aussi par calcul. Il fallait égaliser le domaine, l'aplanir... pour rendre le partage possible et équitable... [Voilà] pourquoi ces hommes qui, s'ils ignorent la valeur d'un tableau, d'un meuble ou d'une serre, savent cependant la valeur d'une plantation d'arbres fruitiers ou d'une exploitation perfectionnée, brisent, brûlent et saccagent le tout indistinctement.» R. Labry, *Autour du Moujik*, París, 1923, p. 76, acerca del saqueo de las mansiones rurales del *gubernia* de Chernigov, en 1905. La fuente utilizada consiste en las actas de los testimonios de campesinos.

cado como alegaban sus oponentes—. Pero cuando un soldado borbónico español, Borjes, trató de hacerles formar un movimiento de guerrilla práctico, se opusieron y le echaron.[33] La estructura misma de la cuadrilla espontánea hacía imposible operaciones de mayor envergadura, y a pesar de que las treinta y nueve cuadrillas de Lucania pudieron seguir durante unos años imponiendo inseguridad en el país, estaban condenadas de antemano. En segundo lugar, lo es porque su ideología les impedía convertir en eficaz la rebelión. No es que los bandidos fueran generalmente tradicionalistas en política —ya que eran ante todo leales a los campesinos—, sino porque la fuerza tradicional por la que luchaban estaba condenada al fracaso, o porque la vieja y la nueva opresión se aliaban, dejándoles aislados e indefensos. Podían los borbones prometer que distribuirían la tierra de los terratenientes a los campesinos, pero nunca lo hicieron; a lo más que llegaron fue a entregar a unos cuantos ex bandoleros posiciones de mando en el ejército. Lo más probable era que acabaran traicionándoles y matándoles después de haberse valido de ellos. Giuliano se convirtió en la marioneta de fuerzas políticas que no comprendía, al dejarse investir del caudillaje militar de los separatistas sicilianos, dominados por la Mafia. Dato obvio si los hay, acerca de los hombres que se valieron de él y luego se lo quitaron de encima, es que la concepción que ellos tenían de una Sicilia independiente era muy distinta de la que él abrigaba, desde luego mucho más cercana ésta de la propia de los campesinos organizados cuyo mitin el 1 de mayo acribilló en la Portella della Ginestra en el año 1947.

Para convertirse en defensores eficaces de su pueblo, los bandoleros tenían que dejar de serlo; he aquí la paradoja de los Robín de los Bosques modernos. Claro que podían auxiliar las rebeliones campesinas, ya que en

33. Racioppi, *op. cit.*, cap. XXI, en lo que toca a todo esto.

estos movimientos de masa suele ser el pequeño grupo antes que la crecida muchedumbre el que prepara el terreno para una acción eficaz fuera del pueblo mismo,[34] y, ¿qué mejor núcleo para tropas de choque de esta índole que las existentes cuadrillas bandoleras? Así, el año 1905, las actividades campesinas del pueblo ucraniano de Bykhvostova fueron principalmente iniciadas por el cosaco Vassili Potapenko (el «zar» de su cuadrilla) y el campesino Pyotr Cheremok (su «ministro») con sus hombres. Ambos habían sido expulsados de la comunidad aldeana previamente por delitos que habían cometido —no sabemos si la expulsión fue reflejo de la voluntad popular o fruto de presiones ejercidas desde arriba—, y luego readmitidos. Lo mismo que en otros pueblos, estas cuadrillas que representaban a los campesinos pobres y sin tierras, a la vez que encarnaban el sentir de la comunidad contra los elementos individualistas y los acotadores de predios, fueron barridas por una contrarrevolución aldeana operada por los kulaks.[35] Sin embargo, la cuadrilla no podía ser una forma perdurable de organización para campesinos revolucionarios. En el mejor de los casos podría prestar auxilio temporal a campesinos por lo demás desorganizados.

Por todo ello, los poetas románticos que idealizaban al bandido, como lo hizo Schiller en su *Bandidos*, estaban equivocados al pensar que se trataba de auténticos «rebeldes». Los anarquistas bakuninistas que los idealizaron más sistemáticamente por su carácter destructor, y

34. Esto se deduce claramente del estudio de la sublevación de los campesinos ingleses en 1830, de la que no hay más versión real impresa hasta ahora que la de J. L. y B. Hammond, *The Village Labourer*.

35. Labry, *op. cit.*, reproduce «Los Disturbios Campesinos en la Guberniya de Chernigov en 1905», extraídos de *Istorichesky Vyestnik*, julio 1913, pp. 202-206. Murieron nueve campesinos y seis cosacos. Labry apunta con acierto que esta zona se encontraba en las lindes del área en que el *mir* era fuerte y resistente y de la parte en que su desintegración y la formación de propiedades individualistas seguía un ritmo acelerado (pp. 72 y ss.).

que creyeron que podían sumarlos a su causa, estaban perdiendo su tiempo y el tiempo de los campesinos.[36] Podían llegar a tener algún éxito en este terreno. Existe por lo menos un caso en que un movimiento campesino primitivo donde la doctrina anarquista estuvo combinada con «un fuerte filón bandolero» se convirtió en una fuerza revolucionaria regional importante, aunque temporal. Pero ¿quién puede creer realmente que, con todo el genio para la guerrilla de su jefe, podía haber prevalecido la «Makhnovshchina» de Ucrania del Sur de 1918-1921, quienquiera que hubiese sido el vencedor final de la guerra civil rusa que para entonces se ventilaba? [37]

El futuro estaba del lado de la organización política. Los bandoleros que no se adaptan a las nuevas formas de la lucha por la causa de los campesinos, como de hecho lo hacen muchos de ellos individualmente, convertidos a las nuevas tácticas en la cárcel o en los ejérci-

36. Véase Bakunin: «El bandido es siempre el héroe, el defensor, el vengador del pueblo, el enemigo inconciliable de toda forma de Estado y de régimen social o civil, es hasta su muerte un hombre que lucha contra la civilización del Estado, de la aristocracia, de la burocracia y del clero». Este problema se discute con mayor detenimiento en F. della Peruta, «La banda del Matese e il fallimento della teoria anarchica della moderna "Jacquerie" in Italia», *Movimento Operaio,* N. S., 1954, pp. 337-385.

37. La versión más objetiva de este movimiento se hallará en W. H. Chamberlin, *The Russian Revolution,* II, pp. 232 y ss., del que procede la cita. La versión makhnovista clásica es la de P. Arshinov. Las memorias de Makhnov —de las que se citan extractos en el apéndice— no parecen llegar más allá de 1918. Los historiadores anarquistas deniegan rotundamente todo lo que toca al «filón bandolero», que por su parte los historiadores bolcheviques exageran, pero no por ello deja de cuadrar con el «primitivismo» notablemente puro de este interesante, pero desgraciadamente poco estudiado movimiento. Por cierto que no fue mera casualidad que Makhnov, por más que sus actividades cubrían una amplia región de Ucrania del Sur, regresase una y otra vez a su pueblo natal de Gulai-Polye, en el que estaba anclado, como cualquier jefe de cuadrilla campesino «primitivo» (Chamberlin, *op. cit.,* p. 237). Vivió desde 1884 a 1934, como exiliado después de 1921. Se convirtió al anarquismo a poco de cumplidos los veinte años.

tos de conscripción, son bandoleros que dejan de ser los defensores del pobre para convertirse en meros delincuentes o quedar a sueldo de los partidos políticos de los terratenientes y de los comerciantes. No hay futuro para ellos. Tan sólo perduran los ideales por los que lucharon, y por los que hombres y mujeres compusieron coplas acerca de ellos, las cuales siguen manteniendo viva, en torno de la chimenea hogareña, la visión de la sociedad justa, cuyos defensores son, valientes y nobles cual águilas, veloces como corzos, los hijos de las montañas y de los bosques frondosos.

## Una nota acerca de los bandoleros de izquierdas presocialistas

En la medida en que el bandolero social llegaba a tener una «ideología» política, se trataba, según tenemos visto, de una forma de tradicionalismo revolucionario. El bandolero de la «Iglesia y Rey» corresponde a la muchedumbre urbana que se moviliza tras igual lema (véase capítulo VII). Como la lealtad fundamental de los bandoleros iba a los campesinos, con su oposición permanente a las autoridades del lugar, aun al más tradicionalista de los bandoleros le resultaba sumamente fácil hacer causa común con los demás oponentes y revolucionarios, sobre todo si eran perseguidos como él. Carmine Donatello («Crocco») publicó la siguiente proclama en 1863 (A. Lucarelli, *Il Brigantaggio Politico delle Puglie dopo il 1860,* p. 138).

> Fuera los traidores, fuera los mendigos, viva el bello reino de Nápoles con su muy cristiano soberano, viva el Vicario de Cristo, Pío IX, y vivan nuestros hermanos republicanos entusiastas (es decir, los garibaldinos y mazzinianos, que se encontraban también en la oposición).

De todo el Sur se tienen noticias frecuentes de la cooperación entre republicanos y borbónicos frente a los liberales moderados —el mismo Garibaldi rechazó las ofertas de ayuda que le hicieron diversos bandoleros (G. Doria, «Per la storia del brigantaggio», en *Arch. Stor. Prov. Nap.*, N. S., 17, 1931, p. 390)— y es fama que unos cuantos soldados ex garibaldinos enemistados con Saboya debido al mal trato recibido por su héroe, se convirtieron en jefes de cuadrilla sin importancia (Lucarelli, *op. cit*, pp. 82-83). Existen, sin embargo, unos cuantos ejemplos de bandoleros italianos presocialistas que tenían una ideología de izquierdas muy clara —jacobina o carbonaria— y también de bandidos idealizados por los jacobinos urbanos, como Angiolillo. Puede aventurarse la opinión de que se trataba de figuras más bien excepcionales desde el punto de vista social. Así, los dos bandoleros jacobino-carbonarios de 1815-1818 descritos por Lucarelli son de extracción no campesina, pese a que la arrolladora mayoría de los bandoleros corrientes sí lo fuesen, o fueran gañanes o —lo que viene a ser lo mismo— ex soldados. Gaetano Meomartino (Vardarelli), que fue aceptado para ingresar en los carbonarios con su cuadrilla en 1816 o 1817, era un *guarnicionero*; Ciro Annicchiarico, que se sumó a la secta de los *Decisi*, era un intelectual rural, sacerdote de origen campesino y de ideas jacobinas, que se había echado al monte en los tiempos napoleónicos por razones estrictamente no políticas, a saber, un altercado en torno a una mujer. (Acerca de sus visiones milenarias religiosas iluministas, véase Lucarelli, 1815-1818, pp. 129-131.) Como es lógico, sería mucho más fácil para un intelectual o un artesano de pueblo —clase que no solía nutrir las filas bandoleras— adquirir una ideología política relativamente moderna que para gañanes ocupados en custodiar las cabras o para campesinos pobres, ambos igualmente analfabetos. Sin embargo, ante la ausencia de datos más completos de los que ahora tenemos a nuestro alcance, y teniendo en cuenta

la atmósfera política confusa y compleja en que solían moverse los bandoleros, no conviene formular ninguna hipótesis con demasiada rigidez.

# III. LA MAFIA

## I

No existe un deslinde claro e invariable entre el bandolerismo social descrito en el último capítulo y los movimientos que vamos a describir en el presente, de entre los cuales la Mafia siciliana es el más interesante y duradero. Ambos son muy primitivos, no sólo en la aceptación de la palabra tal y como la llevamos definida, sino también en la medida en que tienden a desaparecer tan pronto como movimientos que implican una fase más adelantada aparecen en el escenario. En conjunto son bastante inadaptables. Allá donde sobreviven al surgir de movimientos modernos, como son las asociaciones campesinas, los sindicatos de trabajadores rurales y los partidos de izquierda, perduran como algo bastante diferente de lo que cabe definir como movimientos sociales.

Las mafias —conviene utilizar el término para todos los fenómenos de esta estirpe— tienen una serie de características peculiares. *Primero:* nunca son movimientos sociales puros, con metas y programas específicos. Son, por así decirlo, el punto de reunión de toda suerte de tendencias existentes dentro de las sociedades en que germinan: representan la defensa de la sociedad como conjunto global contra las amenazas que se ciernen sobre su forma tradicional de vida, también vienen a traducir las aspiraciones de las diversas clases que componen esta sociedad, y las ambiciones personales y aspiraciones de algunos miembros individuales de ella caracterizados por su

enérgica vitalidad. Así que se trata hasta cierto punto, al igual que los movimientos nacionales, de los que acaso sean una especie de embrión, de movimientos fluidos. De las circunstancias depende que sea su tinte general el que determine el color de la protesta social del pobre, como ocurre en Calabria, o que revistan el aspecto que les dan las ambiciones de las capas medias locales, como en Sicilia, o que prevalga un aspecto meramente delictivo como en la Mafia norteamericana. *Segundo:* hasta cierto punto están desorganizadas. Cierto es que algunas mafias están, por lo menos teóricamente, centralizadas a la vez que tienen auténticas «cadenas de retransmisión del mando» y un verdadero sistema de ascensos jerárquicos, siguiendo quizás el modelo de las órdenes masónicas. Pero la situación más interesante es aquella en que no existe —o no existía en fase anterior— organización adecuada alguna por encima del nivel local, y aún a éste, no se encuentra más que una organización harto primitiva. Tal es el caso de la Mafia siciliana clásica.

¿Bajo qué condiciones aparecen las mafias? De esta pregunta hemos de decir sencillamente que no se la puede contestar, porque no sabemos cuántas ha habido o existen. La Mafia siciliana es el único ejemplo de su clase en la Europa moderna que haya estimulado la descripción y el análisis en cantidad relativa. Fuera de referencias casuales a las «asociaciones delincuentes», a las «asociaciones secretas de ladrones» y de protectores de ladrones, y a fenómenos semejantes, no sabemos casi nada acerca de la situación en otros lugares, y lo que sabemos nos permite en el mejor de los casos decir que hubo una situación de la que *podía* haber surgido una mafia, en la que podía haber existido, sin que podamos precisar si de hecho la hubo.[1] No podemos concluir que la

1. Véase Zugasti, *op. cit.,* Introducción, vol. I, en lo tocante a los informes de los alcaldes acerca de la delincuencia dentro de sus respectivas jurisdicciones en la provincia de Córdoba, hacia 1870; así, se habla

falta de información implica la inexistencia de tal fenómeno. Así, como veremos, no cabe la menor duda de la existencia de un fenómeno de tipo mafioso en Calabria meridional. Pero fuera de unas cuantas alusiones rápidas a asociaciones secretas de esta clase en Calabria y en el Cilento (la región situada al sur del golfo de Salerno), parece que pasó completamente indocumentado.[2] Los grupos secretos compuestos principalmente por gentes rurales analfabetas trabajan en la oscuridad. Los miembros de la clase media que habitan las ciudades desconocen profundamente, a la vez que solían sentir hondo desprecio por ella, la vida que se mueve más abajo de sus pies. Lo único que podemos hacer por lo tanto en este momento es concentrarnos en uno o dos ejemplos de mafias conocidas de nosotros y esperar que con ello podremos ver más claro la situación en áreas que hasta ahora han quedado sin investigar.

Se sabe menos de lo que cabe suponer de la Mafia. Aunque no se discuten los hechos conocidos y a pesar de una literatura descriptiva y analítica tan abundante como útil,[3] la discusión pública viene siendo bas-

---

de una asociación secreta de ladrones en Baena, de una sociedad de ladrones en Montilla, de algo que se asemeja bastante a una Mafia en el famoso pueblo de Benamejí, afamado por sus contrabandistas, y de la resistencia tácita de Iznájar, donde «según costumbre inveterada de esta ciudad, han quedado sin castigar todos los delitos» (o sea sin descubrir). Me inclino a pensar con G. Brenan que se trataba ahí de una situación protomafiosa, y no de una verdadera Mafia. Véase *infra*, también a este respecto, el capítulo V, acerca del anarquismo andaluz.

2. G. Alongi, *La Camorra*, Turín, 1890, p. 30. La nota acerca de La Camorra en Calabria (*Archivio di Psichiatria*, IV, 1883, p. 295), parece ocuparse tan sólo de una organización de hampones urbanos en Reggio Calabria, a la vez que da la impresión de desconocer por completo la existencia de la parte rural del fenómeno. Acaso sea oportuno recordar aquí que nadie se interesó más apasionadamente por este fenómeno que la escuela positivista de criminología italiana (Lombroso), cuyo órgano era el *Archivio*.

3. Las principales fuentes de este artículo, además de algunas conversaciones personales tenidas en Sicilia, son N. Colajanni, *La Delinquen-*

tante confusa, en parte debido a la utilización de todos los recursos del anovelamiento periodístico, y en parte poı el mero hecho de no haberse reconocido que «lo que a los piamonteses o a los lombardos les parecía "delincuencia siciliana" era en realidad la norma imperante en una sociedad diferente [...] semifeudal».[4] Así que acaso convenga resumir lo que acerca de ella sabemos.

La palabra Mafia representa aquí varias cosas diferentes. Primero, representa una actitud general frente al Estado y frente a la ordenación jurídica estatal, que no es necesariamente más criminal que la actitud, muy parecida de, pongamos por caso, los internos de las escuelas de pago inglesas frente a sus maestros. El mafioso no acudía al Estado o a la Ley en sus diferencias privadas con los demás, sino que se hacía respetar y aseguraba su propia seguridad, rodeándose de una fama de duro y valeroso, a la vez que resolvía las aludidas diferencias en la lucha. No se sentía obligado con nadie ni reconocía más imperativos que los propios del código del honor o de la *omertà* (hombría), cuyo artículo fundamental prohibía que se diese información a las autoridades públicas. Dicho de otro modo, la mafia (que puede escribirse con «m» minúscula cuando es utilizada en este sentido) era una suerte de código de conducta que tiende siempre a formarse en sociedades carentes de un orden público eficaz,

---

*za in Sicilia,* 1885; *La Sicilia dai Borboni ai Sabaudi,* 1900; A. Cutrera, *La Mafia ed i Mafiosi,* 1900; G. Alongi, *La Maffia,* 1887; G. Montalbane, «La Mafia», *Nuovi Argomenti,* noviembre-diciembre 1953, varias encuestas oficiales y trabajos corrientes acerca de las condiciones económicas y sociales de Sicilia, de entre las cuales mencionaremos a L. Franchetti, *Condizioni Politiche e Amministrative della Sicilia,* 1877, uno de los más completos, y los artículos de Gaetano Mosca en el *Giornale degli economisti* de 1900, y en la *Encyclopedia of Social Sciences.* La mayor parte de la literatura académica e interesante acerca de la Mafia apareció entre 1880 y 1910, y la escasez relativa de análisis más modernos es cosa que debemos deplorar.

4. E. Sereni, *Il capitalismo nelle campagne, 1860-1900,* Turín, 1948, p. 187.

o también en aquellas donde los ciudadanos consideran las autoridades total o parcialmente hostiles (así, en las cárceles o en el hampa fuera de ellas), o cuando las creen poco preocupadas de las cosas que realmente importan (como ocurre en los colegios), o ven en ellas una combinación de ambos males. Hay que resistirse a la tentación de vincular este código con el feudalismo, las virtudes aristocráticas y otros elementos similares. En ninguna parte rigió más totalmente que entre los rufianes y los maleantes de poca monta de los barrios bajos de Palermo, cuyas condiciones llegaban a un punto casi perfecto de ausencia de la ley, o más bien, a una situación pareja a la ideada por Hobbes, en que las relaciones entre individuos o entre pequeños grupos se asemejan a las que mantienen entre sí potencias soberanas. Se ha indicado atinadamente que en las partes realmente feudales de la isla, la *omertà* tendía a implicar tan sólo que no era permisible la denuncia más que si se trataba de persona en posición débil o de simple derrota.[5] Allá donde existe una estructura de poder fuertemente fundamentada, el «honor» tiende a ser propiedad de los poderosos.

En las comunidades sin ley, el poder pocas veces anda repartido por entre una anarquía de unidades que compiten unas con otras, sino que se aglutina en torno de núcleos locales. Su forma típica consiste en la protección paternalista; su detentador es el magnate o cacique local con su cuerpo de clientes y servidores, y la red de «influencia» que le rodea y que impulsa a los hombres a ponerse a la sombra de su amparo. La Mafia, en el segundo sentido de la palabra, es casi un sinónimo de esto, a pesar de que solía aplicarse a los majos a sueldo (la «Mafia baja») y no a los patronos. Algunas de las formas adoptadas por este sistema eran desde luego feudales, sobre todo en los latifundios del interior; y es muy probable que las modalidades feudales de la lealtad ayudasen a dar-

5. Franchetti, *op. cit.*, pp. 219-221.

le forma en Sicilia (donde las relaciones feudales legales no se abolieron hasta el siglo XIX, y donde su simbolismo permanece aún en nuestros días en las batallas entre caballeros y moros pintadas a los lados de los carros campesinos). Sin embargo, no es éste punto de mayor importancia, ya que no es necesaria tradición feudal alguna para que surja el empleo permanente de majos a sueldo y la protección caciquil. Lo que caracterizaba a Sicilia era el prevalecer universal de esta clase de protección y la virtual ausencia de toda otra forma de poder permanente.

La Mafia, en su tercera acepción, la más útil, resulta difícil de separar de la que hemos visto ahora mismo: consiste en el control de la vida de la comunidad por parte de un sistema de grupos secretos —o más bien por grupos que no gozan de reconocimiento oficial—. Por lo que sabemos, este tipo de Mafia nunca fue una sola asociación secreta, organizada desde el centro, cual la Camorra napolitana, a pesar de que siempre han sido distintas las opiniones emitidas acerca de su grado de centralización.[6] El informe del fiscal de Palermo en 1931 puede ser el que mejor describa la situación:

> Las asociaciones de las pequeñas localidades suelen ejercer su jurisdicción en éstas y en los municipios colindantes. Las de los centros importantes se hallan relacionadas unas con otras, aún llegando a las provincias más remotas, y prestándose recíproca ayuda y asistencia.[7]

6. *Mafia*, por Ed. Reid, periodista norteamericano, Nueva York, 1952, que defiende el punto de vista favorable a la centralización, es una obra que debemos desatender, ya que revela un profundo desconocimiento de los problemas sicilianos —seguramente este libro se escribió a toda prisa para coger el mercado alertado por la investigación criminal del senador Kefauver, investigación que formuló amplias acusaciones en contra de la Mafia—. Las pruebas más poderosas en favor de la teoría centralizadora parten del período que sigue a 1943, pero aun aquí no andan desprovistas de ambigüedad.

7. Citado en Montalbane, *art. cit.*, p. 179.

De hecho, por tratarse de un fenómeno ante todo rural por su misma esencia, resulta difícil concebir la forma en la que la Mafia podría estar jerárquicamente centralizada, visto el estado de las comunicaciones en el siglo XIX. Tratábase más bien de una red de gangs locales (*cosche:* parece que en la actualidad se llaman «familias»), que unas veces contaban con dos o tres miembros, y otras con muchos más, cada uno de los cuales controlaba cierto territorio, en general un municipio o un latifundio, que estaban vinculados unos a otros de distintos modos. Cada *cosca* sometía su territorio a exacciones sistemáticamente administradas, aunque acontecía que las asociaciones cooperasen, por ejemplo, en la época de la trashumancia del ganado, poniéndose de acuerdo las que regían los territorios por los que pasaban los rebaños. Las migraciones de segadores y sobre todo los vínculos entre los latifundios y los abogados de la ciudad, así como el conjunto de mercados y de ferias ganaderos en todo el país, facilitaban otros contactos entre los grupos locales.[8]

Sus miembros se reconocían mutuamente más por el porte, el vestido, el modo de hablar y la conducta que mediante señales y contraseñas secretas convenidas. La majeza y la hombría profesionales, el parasitismo y la condición ilegal llevadas también a un punto profesional, fomentaban el carácter especializado de su comportar, encaminado en la sociedad sin ley a impresionar a las ovejas —y acaso también a los leones— con el poder de los lobos, y también a ponerles fuera del conjunto del rebaño. Los *bravi* de *Los novios* de Manzoni visten y se comportan de modo muy parecido a como lo hacen los hampones *(picciotti)* de Sicilia de dos siglos y medio más tarde. Por otra parte, cada una de aquellas asociaciones delictivas tenía en los años 70 del pasado siglo rituales y contraseñas increíblemente estereotipados, aunque pa-

8. Alongi, *op. cit.*, pp. 70 y ss.

rece que después de este período haya ido desapareciendo.[9] No puedo decir si, como asegura Cutrera, habían quedado elaboradas hacía mucho tiempo en la cárcel de Milazzo, divulgándose merced a coplas y obras literarias como la *Vida y hazañas del bandolero Pasquale Bruno.* Sea como sea, eran aquellos los ritos de una hermandad de sangre mediterránea a la antigua. El rito crucial —que, salvo cuando era imposible, como en las cárceles, solía llevarse a cabo ante la imagen de un santo— consistía en perforar el dedo pulgar del candidato y sacarle sangre con que se embadurnaba la imagen, que luego se incineraba. Este último acto pudo ir dirigido a vincular el novicio a la hermandad mediante la ruptura ceremonial de un tabú: también hay mención[10] de un ritual en que se disparaba una pistola contra una estatua de Jesucristo. Una vez iniciado, el mafioso se convertía en *compadre,* siendo en Sicilia como en los demás lugares del Mediterráneo el compadrazgo una forma artificial de parentesco que implicaba para las partes contratantes obligaciones de mutua ayuda de la mayor importancia y solemnidad. También parece que las contraseñas se estereotiparon. Sin embargo, esto no prueba que la asociación estuviese centralizada, porque la Camorra —organización puramente napolitana sin vínculos en Sicilia— tuvo también una iniciación típica de las hermandades de sangre, muy parecida a la anteriormente descrita.[11]

En lo que alcanzamos a ver, a pesar de su calidad es-

9. Montalbane, *art. cit.* La descripción más completa de estos ritos es la que se refiere a las *stoppaglieri* de Monreale y alrededores, y a la *fratellanza* de Favara (provincia de Agrigento) y alrededores. Pueden hallarse impresos en diversas obras, así, en Montalbane. Véase también F. Lestingi, «L'Associazione della Fratellanza», en *Archivio di Psichiatria,* V, 1884, pp. 452 y ss.

10. Montalbane, *art. cit.,* p. 191.

11. Ed. Reid, *op. cit.,* para una iniciación en Nueva York en 1917, pp. 143-144; Alongi, *op. cit.,* p. 41.

tereotipada, cada grupo parece haber considerado estos rituales vínculos particulares propios, al estilo de como los chicos adoptan formas estereotipadas de deformación de las palabras como lenguaje estrictamente privado. Hasta es probable que la Mafia llegase a desarrollar alguna forma de coordinación casi nacional, con su dirección central, suponiendo que este vocablo no peque de exceso de precisión, sita en Palermo. No obstante, como veremos, reflejaba esto la estructura y la evolución económica y social de Sicilia.[12]

Por debajo del imperio de los Estados borbónico o piamontés, aunque a veces compenetrada con ellos en extraña simbiosis, la Mafia (en las tres acepciones de la palabra) constituía un aparato paralelo, tanto como sistema normativo como en su aspecto de poder organizado; de hecho, en lo que hacía a los ciudadanos que habitaban las áreas sometidas a su influencia, era la única ley y el único poder eficaces. En una sociedad como la siciliana, donde el gobierno oficial no podía o no quería ejercer un dominio eficaz, el surgir de un sistema como éste era tan inevitable como la aparición, en ciertas regiones de Norteamérica del *laissez-faire,* del dominio de la banda, contrarrestado únicamente por fuerzas compuestas de particulares, reunidas para la persecución de delincuentes y la vigilancia aldeana. Lo que caracteriza a Sicilia es la extensión territorial y la cohesión de su sistema de poder particular y paralelo.

No era sin embargo universal, ya que tampoco necesitaban de él por igual todos los sectores de la sociedad siciliana. Los pescadores y marinos, por ejemplo, nunca tuvieron el código de la *omertà* que —fuera del hampa— estaba asimismo muy poco desarrollado en las

12. También es probable que la Mafia estuviese más centralizada entre los inmigrantes en Norteamérica que en Sicilia, porque aquéllos pasaban al Nuevo Mundo siguiendo un número relativamente limitado de caminos, y se establecían en unas cuantas ciudades importantes. Sin embargo, no hemos de ocuparnos aquí de este particular.

ciudades, es decir, en las ciudades de verdad, que no eran aquellas grandes aglomeraciones, donde vivían los campesinos sicilianos en medio de un campo vacío, poblado de bandoleros y acaso contaminado por el paludismo. Los artesanos urbanos tendían, sobre todo durante las revoluciones —como en Palermo en 1773 y 1820-1821—, a organizar sus propias rondas de vigilancia *(ronde)* hasta que la alianza de las clases dominantes, temerosas de sus implicaciones revolucionarias, impuso la Guardia Nacional, en la que podían tener más confianza, y luego, después de 1848, la combinación de policías y *mafiosi*.[13] Por otra parte, había grupos que necesitaban especialmente de defensa particular. Los campesinos de los grandes latifundios del interior, y los mineros del azufre, precisaban de algún medio para mitigar su miseria, fuera de las revueltas periódicas. La protección era vital para los propietarios de cierto tipo de bienes —los dueños de ganado, presa tan fácil de los cuatreros en las amplias extensiones hueras de Sicilia como en las de Arizona, y los propietarios de cultivos de agrios, verdadera tentación para los algarines de las huertas sin vigilancia de la costa—. De hecho, la Mafia se desarrolló precisamente en las tres áreas de esta clase. Dominó la llanura irrigada de cultivos frutales alrededor de Palermo, con sus aparcerías campesinas fragmentadas, las áreas mineras sulfurosas en el centro sur, y los grandes latifundios del interior. Fuera de estas zonas, era menos fuerte, a la vez que tendía a desaparecer en la mitad oriental de la isla.

Es un error creer que instituciones de aspecto arcaico vienen de muy antiguo. Pueden haber surgido hace poco por razones modernas, por más que se funden en un material antiguo o que lo parece, como ocurre con los internados de pago o los atuendos de otro tiempo que ame-

13. Montalbane, *art. cit.*, pp. 194-197, para un análisis útil del problema.

nizan la vida política inglesa. La Mafia no es una institución medieval, sino de los siglos XIX y XX. Su período de mayor gloria pertenece a los años ulteriores a 1890. No cabe duda de que los campesinos sicilianos vivieron a todo lo largo de la historia bajo el doble imperio de un gobierno central alejado y comúnmente extranjero, y un régimen local de propietarios de esclavos o señores feudales; y esto porque Sicilia era el país del latifundio por antonomasia. No cabe duda de que nunca tuvieron ni pudieron tener la costumbre de considerar el gobierno central Estado real, sino que habían de verlo bajo el aspecto de una forma singular de bandolerismo, cuyos soldados, alcabaleros, guardias y tribunales caían sobre ellos de vez en cuando. Su vida analfabeta y aislada transcurría entre el señor, que se regía por su real gana y al que acompañaban sus parásitos, y las costumbres e instituciones defensivas propias. Así que hasta cierto punto siempre debió de existir algo semejante al «sistema paralelo», como existe en todas las sociedades campesinas atrasadas.

No era esto, sin embargo, la Mafia, por más que contenía los ingredientes principales de la materia prima de que se fraguó. De hecho, parece que hasta después de 1860 no se configuró la Mafia en su acepción plena. La palabra misma, con su connotación moderna, no aparece por primera vez hasta los años inmediatamente posteriores a 1860,[14] y en cualquier caso estuvo hasta entonces confinada al lenguaje de germanía de un barrio de Palermo. Un historiador local de Sicilia occidental —caldo de cultivo de la Mafia— asegura no hallar rastro alguno de ella en su ciudad antes de 1870.[15] Por otra parte, en 1866, Maggiorani se vale de este término como cosa

14. G. Pitré, *Usi e costume [...] del popolo siciliano,* III, 1889, pp. 287 y ss.; artículo «Mafia» en *Enc. Soc. Sciences.*

15. S. Nicastro, *Dal Quarantotto a la Sessanta in Mazzara,* 1913, pp. 80-81.

corriente, y en los años 70 ha adquirido carta de naturaleza en las discusiones políticas. Está bastante claro que en algunas regiones hubo de existir una mafia ya desarrollada en tiempos anteriores: acaso fuese la provincia de Palermo el punto principal. Nada más típicamente mafioso que la carrera de Salvatore Miceli, el cacique de Monreale, que llevó sus *squadre* armadas a la lucha contra los borbones en Palermo en 1848, siendo luego perdonado y hecho capitán del ejército por los mismos borbones en los años 50 (dato característico éste). Se pasó luego con sus hombres a Garibaldi en 1860 y murió luchando contra los piamonteses en el alzamiento de Palermo de 1866.[16] Y hacia 1872, la Mafia de Monreale había llegado a un punto tal de desarrollo que se produjo la primera de las rebeliones endémicas de la «joven Mafia» contra la «vieja Mafia» —con la ayuda de la policía que trataba de debilitar a esta asociación—, y dio pie a que se formara la secta de los *stoppaglieri*.[17] No obstante, después de la abolición oficial del feudalismo en Sicilia (1812-1838) y sobre todo después de la conquista de la isla por la clase media norteña, ocurrió algo bastante fundamental al «sistema paralelo», sin que quepa ponerlo en duda; cosa lógica al cabo. El problema consiste en describir eso que ocurrió. Para resolverlo, hemos de resumir lo que sabemos de la composición y de la estructura de la Mafia, una vez llegada a su mayoría de edad.

Su primera característica, y con mucho la más destacada, es la de que *todos* los jefes de las mafias locales eran (y son) hombres de dinero, algunos de ellos ex señores feudales del interior, pero en su mayoría arrolladora individuos pertenecientes a la clase media, cultivadores, capitalistas y contratistas, abogados y agentes

16. Cutrera, *op. cit.*, pp. 170-174.
17. *Giornale di Sicilia*, 21 agosto 1877, citado por Montalbane, *art. cit.*, pp. 167-174.

similares. Parece que no puede controvertirse el volumen de las pruebas tocantes a este punto.[18] Como la Mafia era ante todo fenómeno rural, lo anterior implica de por sí el comienzo de una revolución, ya que a mediados del siglo XIX la tierra que en Sicilia poseía la burguesía no pasaba del 10 por ciento aproximadamente del área cultivada. La medula de la Mafia la constituían los *gabellotti* —miembros de la clase media adinerada que pagaban a los terratenientes feudales absentistas un canon censual por el conjunto de la propiedad, subarrendándola provechosamente al campesinado local, y que virtualmente les sustituían como clase dominante real—. Parece que en las regiones donde prosperaba la Mafia, prácticamente todos los *gabellotti* eran *mafiosi.* La aparición de la Mafia señala pues un traslado de poder en el «sistema paralelo» desde la clase feudal a la media rural: un incidente pues en el surgir del capitalismo rural. Al mismo tiempo, la Mafia fue uno de los principales mecanismos de este traslado. Porque si el *gabellotto* se valía de ella para obligar al arrendatario o al aparcero a aceptar los términos de su contrato, también se valía de ella para forzar la aceptación del propietario absentista.

El hecho de hallarse la Mafia entre las manos de la que podríamos llamar clase «comerciante» local, hizo que ampliase los límites de su influencia hasta un punto que nunca podía haber alcanzado si hubiera quedado en mera cosa de majos, cuyo horizonte terminaba en las lindes de su propia ciudad. La mayoría de los *gabellotti* estaba vinculados con Palermo, donde recibían sus rentas barones y príncipes absentistas, del mismo modo que estaban ligadas en el siglo XVIII con Dublín todas las villas irlandesas. En Palermo vivían los abogados que se

18. Cutrera, *op. cit.*, pp. 73, 88-89, 96; Franchetti, *op. cit.*, pp. 170-172. El espectáculo del gangsterismo como fenómeno típico de clase media extrañó y preocupó a Franchetti.

ocupaban de las transmisiones de propiedad importantes (y que en muchísimos casos eran los hijos y sobrinos de la burguesía rural, que habían ido a la universidad); allí estaban los funcionarios y los tribunales con los que había que «entenderse»; allí los comerciantes que negociaban con el trigo y el ganado tradicionales, así como con las nuevas cosechas perecederas de la naranja y del limón. Palermo era la capital donde se venían haciendo tradicionalmente las revoluciones sicilianas —es decir, donde se venían adoptando las decisiones fundamentales tocantes a la política de la isla—. Por eso no es sino natuıal que las ramificaciones locales de la Mafia estuviesen unidas en un solo nudo en Palermo, aunque —por razones evidentes— la existencia de una «alta Mafia» palermitana siempre se haya intuido sin poder demostrarla con datos.

El aparato coactivo del «sistema paralelo» era tan poco definido y tan descentralizado como su estructura política y legal, pero cumplía con su cometido de proporcionar la tranquilidad interior y el poder hacia fuera —es decir la función de controlar los habitantes locales y la de no dar tregua al gobierno extranjero—. No es fácil dar una idea lúcida y breve de su estructura. En cualquier sociedad con la terrible pobreza y la opresión sin límite de los sicilianos, hay una amplia reserva potencial de matones como la hay de prostitutas. El «hombre malo» es, con palabra expresiva de la germanía delictiva francesa, un «*affranchi*»; y no hay otros métodos individuales de escapar a la servidumbre de una esclavitud virtual que los que proporcionan la matonería y el bandolerismo. En Sicilia esta amplia categoría constaba fundamentalmente de tres grupos: los hombres a sueldo y fuerzas de policía particulares (como los *guardiani* y los *campieri* que velaban sobre huertos y pastos); los bandoleros delincuentes y profesionales; y los más duros y autosuficientes entre los que se dedicaban a un trabajo legítimo. Debemos tener presente que lo

mejor que podía hacer el campesino o el minero para mitigar la opresión de que era objeto, era ganarse una reputación de duro o de amigo de gente con los que más valía no gastar bromas. El punto normal de reunión de todos ellos era el séquito del cacique local, que daba empleo a los hombres de valor y audacia y que protegía a los que se hallaban fuera de la ley —aunque no fuera más que por el hecho de que necesitaba para su prestigio demostrar que tenía el poder de hacerlo así—. De este modo, ya existía una red local que unía a los guardas, a los gañanes, a los bandoleros, majos y matones, con los terratenientes locales.

Puede decirse casi con seguridad que dos cosas fueron las que convirtieron este conjunto en Mafia. Primero, tenemos el intento de los débiles borbones de poner en pie «Compañías Armadas». Como suele ocurrir con los intentos por parte de gobiernos débiles de confiar la seguridad pública a la iniciativa particular, movida en esto por el temor a los perjuicios económicos, aquel intento fracasó. Las «Compañías Armadas», que se organizaron independientemente en diversas regiones, tenían que restituir lo que ladrones y salteadores se habían apropiado. De ahí que, en las condiciones imperantes en Sicilia, cada compañía tuviese el poderosísimo incentivo de estimular sus «malos» locales a robar en otra parte a cambio de la promesa de protección local, o de negociar particularmente con ellos el reintegro de los bienes robados. Una distancia muy corta separaba esto de la participación misma de las «Compañías Armadas» en el crimen, ya que venían naturalmente compuestas del mismo tipo de matones entre los que se reclutaban los bandoleros. En segundo lugar, había un peligro creciente de descontento urbano y campesino, sobre todo después de la abolición del feudalismo. Ésta, como en otras partes, pesó mucho sobre los campesinos, y además les hizo entrar en el forcejeo con la clase media rural permanente, desde ahora, en torno a la propiedad

de las tierras de propios y eclesiásticas de que la clase media tendía a incautarse. En un momento en que sobrevenían las revoluciones con frecuencia aterradora —hubo cuatro o cinco en un período de cuarenta y seis años— no era ilógico que los ricos tendieran a reclutar dependientes para los fines de defender sus intereses particulares —de ahí las llamadas «*contro-squadre*»— o que adoptasen otras medidas encaminadas a evitar que las revoluciones se desbordaran, y nada se prestaba tanto a las prácticas mafiosas como esta combinación del rico rural y del rufián.

La relación entre la Mafia, «mozos» o dependientes y los bandoleros era por tanto de alguna complejidad. Como propietarios que eran, los *capi-mafia* no estaban interesados en el crimen, aunque sí les importaba mantener un cuerpo de seguidores armados para sus propósitos coactivos. Por otra parte, estos servidores peculiares debían gozar de alguna tolerancia para sus hurtos de poca monta, y era preciso dejarles algún margen para sus iniciativas privadas. Finalmente, los bandoleros resultaban casi puramente negativos, aunque alguna vez podía recurrirse a ellos para reforzar el poder del jefe: se acudió a Giuliano en 1947 para que ametrallase una comitiva campesina congregada con motivo del 1 de mayo, conociéndose en este caso el nombre del prohombre palermitano que arregló el acuerdo. Sin embargo, en ausencia de un aparato estatal centralizado, no podía eliminarse el bandolerismo. De donde la componenda particular a que se llegó, solución tan típica de la Mafia: un monopolio local de la exacción controlada (institucionalizada a menudo, para que así pierda su carácter de fuerza desnuda) y la supresión de los intrusos. El naranjero de la región de Palermo tendría que contratar a un guarda. Si era rico, tendría de vez en cuando que contribuir a la manutención de los majos a sueldo; si se le había robado, se le devolvería lo que se le había quitado menos un determinado porcentaje de ello, salvo en

caso de estar en unas relaciones excelentes con la Mafia. De este modo, quedaba excluido el ladrón particular.[19]

Las formaciones militares mafiosas revelan la misma combinación de lealtad y dependencia de los majos a sueldo y de beneficios particulares realizados por los hombres que luchan. Cuando estallaba la guerra, el jefe local ponía en pie de guerra sus *squadre* compuestas principal aunque no exclusivamente de los miembros de los *cosche* locales. Los seguidores de siempre se unían a la *squadra,* en parte por seguir a su jefe (cuanto mayor la influencia del *capo-mafia,* mayor el número de su tropa), en parte para elevar su prestigio personal del único modo a su alcance por medio de actos de valor y de violencia, pero también porque la guerra implicaba un beneficio. En las revoluciones más importantes, los *capi-mafia* llegaban a un acuerdo con los liberales de Palermo comprometiéndose éstos a pagar un estipendio diario de cuatro *tari* por cabeza, a la vez que aportaban armas y municiones, y la promesa de este sueldo (por no mencionar la perspectiva de botín) aumentaba las filas de las *squadre.*

## II

Tal era, pues, el «sistema paralelo» de la Mafia. No puede decirse que nadie se lo impusiera a los sicilianos. En cierto sentido, surgió a consecuencia de las necesidades de todas las clases rurales, y sirvió los intereses de todos en grado diferente. Al débil —fuera campe-

19. Uno de los errores más comunes acerca de la Mafia —perpetuado en obras como la inefable del gobernador Mori: *La última batalla de la Mafia,* así como en la primera edición de *Sicilia,* de Guercio— consiste en confundirla con el bandolerismo. La Mafia mantenía el orden público privadamente. En términos generales cabe decir que de los bandoleros era de quien protegía al público.

sino o minero— le proporcionaba por lo menos alguna garantía de que las obligaciones entre él y sus iguales se cumplirían,[20] alguna garantía de que no se sobrepasaría habitualmente el grado usual de opresión; se trataba del terror que mitigaba las tiranías tradicionales. Y es posible que también satisficiese cierto deseo de venganza haciendo que los ricos fuesen a veces despojados, y que los pobres, aunque no fuera más que desde su condición de bandoleros, devolviesen ocasionalmente golpe por golpe. Aun puede que en algún caso proporcionase el marco de origen de una organización revolucionaria o defensiva. (Sea como sea, en los años 70 del pasado siglo parece que existió cierta tendencia por parte de las Sociedades Amicales y de organizaciones cuasimafiosas como la *Fratellanza* de la ciudad sulfurosa de Favara, los *Fratuzzi* de Bagheria, o los *Stoppaglieri* de Monreale a fundirse unas con otras.[21] Para los señores feudales se trataba de un medio para la salvaguardia de su propiedad así como de su autoridad: para la clase media rural, era un instrumento a su alcance para obtener ambas cosas. Era para todos herramienta de defensa contra el explotador extranjero —el gobierno borbónico o piamontés— y un método de autoafirmación nacional o local. Mientras Sicilia no fue más que una sociedad feudal estática sometida a un imperio extranjero, el carácter de conspiración nacional contra la cooperación con esos poderes que tenía la Mafia le proporcionó una base popular auténtica. Las *squadre* lucharon con los liberales palermitanos (entre los que se contaba la aristocracia siciliana antiborbónica) en 1820, 1848

20. Véase N. Colajanni, *Gli Avvenimenti di Sicilia,* 1894, cap. V, acerca de la función de la Mafia como código que regía las relaciones entre las diversas clases de mineros del azufre, especialmente pp. 47-48.

21. No estoy seguro de que la rebelión de esos grupos en los años 70 del pasado siglo pueda interpretarse tan sólo como alzamiento de la Mafia joven contra la vieja, según opina Montalbane. De todos modos, muy bien pudo ser así en el caso de Monreale.

y 1860. Encabezaron el primer gran alzamiento contra la dominación del capitalista norteño en 1866. Su carácter nacional y hasta cierto punto popular aumentó el prestigio de la Mafia y le aseguró la simpatía y el silencio generales. Está claro que se trataba de un movimiento complejo en el que cabían elementos contradictorios. Mas, por inconveniente que le resulte al historiador, debe renunciar a la tentación de clasificar más precisamente a la Mafia en esta fase de su desarrollo. Así no es posible coincidir con Montalbane en que los *picciotti* que por entonces constituyeron las *squadre* revolucionarias no eran realmente *Mafiosi* con «M» mayúscula, sino *mafiosi* con «m» minúscula, en tanto que sólo pertenecían a la Mafia «verdadera» las *contro-squadre,* aquellas cuadrillas de duros ya especializadas y a disposición de los ricos. Ello equivale a trasladar la Mafia del siglo XX a un período al que no pertenece.[22]

De hecho, podemos pensar que la Mafia inició su verdadero ascenso hasta una posición importante de poder (y de abuso de poder) como movimiento regional siciliano de rebelión contra los desengaños de la unidad italiana en los años 70, a la vez que como movimiento más eficaz que el similar y coetáneo de lucha de guerrilla de los bandoleros de la parte meridional de la península italiana. Sus vínculos políticos la unían, según vimos, con la extrema izquierda, ya que los radicales garibaldinos constituían el principal partido de oposición en Italia. Tres cosas, empero, hicieron que la Mafia mudase de carácter.

Primero, hubo un desarrollo de las relaciones capitalistas en la sociedad isleña. La emergencia de formas modernas de movimientos campesinos y obreros en lugar del viejo alternar de un odio conspirativo tácito y de matanzas ocasionales, pusieron a la Mafia ante un cambio sin precedentes. La última vez que luchó contra

22. Montalbane, *art. cit.*, p. 197.

las autoridades con armas fue en 1866. El gran alzamiento campesino de 1894 —los *Fasci Siciliani*— nos muestra a la Mafia del lado de la reacción o por lo menos en postura neutral. En cambio, estas sublevaciones las organizaron adalides de un nuevo tipo —socialistas locales— relacionados con organizaciones de nuevo cuño, los *Fasci* o asociaciones de defensa mutua, independientes de los jácaros. Empezó a asomar la moderna proporción inversa que existe entre la fuerza de la Mafia y la actividad revolucionaria. Ya entonces se observó que el auge de los *Fasci* había disminuido la dependencia de los campesinos hacia la Mafia.[23] En el año 1900, y aunque rodeado por centros mafiosos, el bastión del socialismo, Piana dei Greci, se había librado, hasta un punto notable, de la impronta mafiosa.[24] Solamente en comunidades atrasadas, y también inermes, bandoleros y mafiosos hacen las veces de movimientos sociales. Pero a pesar de retrocesos locales de esta índole, no cabe duda de que la Mafia en conjunto seguía expandiéndose por

23. E. Cuello Calón, *La Mafia,* Madrid, 1906, p. 11.

24. Véase el inestimable mapa de la distribución de la Mafia en Cutrera. Piana, aunque al parecer adoptó lentamente la organización campesina, se convirtió en el gran bastión de los *fasci* de 1893 y desde entonces ha seguido siendo una fortaleza del socialismo (y luego del comunismo). Que antes estuvo impregnado por la Mafia lo sugiere la historia de la Mafia en Nueva Orleans, cuya colonia siciliana, que llegó en el penúltimo decenio del siglo pasado, tenía una fuerte proporción de pianeses, si hemos de juzgar por la incidencia de los apellidos familiares albaneses característicos: Schirò, Loyacano, Matranga. Los Matranga —miembros de los *stoppaglieri*— controlaban las redes de protección de la zona portuaria, y salían a relucir con frecuencia en los incidentes mafiosos de Nueva Orleans en 1889 (Ed. Reid, *op. cit.,* pp. 100 y ss.). Parece que la familia persistió en sus actividades mafiosas porque en 1909 el teniente Petrosino, de la policía de Nueva York, asesinado luego en Palermo, por la Mafia seguramente, andaba investigando la vida de uno de ellos (Reid, p. 122). Recuerdo haber visto la tumba abarrocada de un Matranga en Piana el año 1953; se trataba de un hombre que hacía pocos años que regresara de Estados Unidos, adonde había emigrado, y al que a poco se halló muerto en una carretera en circunstancias que nadie sentía la comezón de investigar.

la parte occidental de la isla a lo largo de este período. Por lo menos tal es la poderosa impresión que deja la comparación de las encuestas parlamentarias de 1884 y de 1910.[25] En segundo lugar, la nueva clase rectora de la Sicilia rural, los *gabellotti* y sus socios urbanos, descubrieron un nuevo *modus vivendi* con el capitalismo norteño. No compitieron con él, porque no estaban interesados en la manufactura, y casi no se producían en el Norte algunos de sus productos más importantes, como la naranja; de ahí que la transformación del Sur en colonia agraria del Norte comerciante y manufacturero no les preocupase mucho. Por otra parte, la evolución de la política norteña les dio un instrumento sin precedentes y sin precio para acumular poder entre sus manos: el voto. Los grandes días del poder de la Mafia, días que sin embargo iban envueltos en un presagio de declive, comienzan con el triunfo del «liberalismo» en la política italiana, y proceden con la extensión del sufragio.

Desde el punto de vista de los políticos del Norte, al terminar el período conservador que siguió a la unificación, el problema del Sur era cosa sencilla. Podía traer mayorías seguras a cualquier gobierno que fuese lo bastante generoso en materia de sobornos o de concesiones con los caciques locales capaces de garantizar el triunfo electoral. Para la Mafia eso era cosa de niños. Sus candidatos salían siempre elegidos, y en sus verdaderos bastiones lo eran por la casi unanimidad del sufragio. Pero las concesiones y los sobornos que, desde el punto de vista norteño, eran insignificantes, con la pobreza del Sur, influyeron de modo rotundo en el equilibrio de poder local en una región tan recortada como lo es la mitad de Sicilia. La política era la fuente del

25. A. Damiani, *Inchiesta agraria,* Sicilia, 1884, vol. III; G. Lorenzoni, *Inchiesta parlamentare* Sicilia, 1910, vol. VI; I-II, especialmente pp. 649-651.

poder del cacique local; la política aumentó ese poder, a la vez que lo convertía en un negocio de gran envergadura.

La Mafia no ganó su nueva fuerza por el solo hecho de poder ella prometer e intimidar, sino también, y a pesar de sus nuevos competidores, porque seguía considerándosela parte del movimiento nacional o popular; lo mismo ocurrió con los grandes *bosses* urbanos en Estados Unidos, quienes conquistaron su fuerza original, además de por la corrupción y la fuerza, por ser «nuestros hombres» para miles de votantes de reciente inmigración: irlandeses para los irlandeses, católicos para los católicos, demócratas (es decir opuestos al gran capitalismo) en un país predominantemente republicano. No es casualidad que la mayoría de las organizaciones que imperaban en las grandes ciudades norteamericanas, por grande que fuera su corrupción interior, perteneciesen al partido tradicional de la oposisión minoritaria, situación semejante a la de los sicilianos que apoyaban la oposición a Roma en su mayoría, que en los años inmediatos a 1860, era la garibaldina. Por eso, el momento crucial en la historia de la Mafia no hubo de llegar hasta que la «izquierda» (o los hombres que pregonaban sus lemas) pasó a gobernar después de 1876. La «izquierda», como observa Colajanni, logró así «una transformación en Sicilia y en el Sur que de otro modo no hubiera podido realizarse: la sujeción total de la masa al gobierno».[26] La organización política siciliana, es decir, la Mafia, se convirtió de este modo en parte del sistema gubernamental de clientela, y pudo sacar tanto más partido de la situación cuanto que sus seguidores analfabetos y lejanos necesitaron algún tiempo hasta percatarse de que ya no estaban emitiendo su voto por la causa de la rebelión. Cuando lo vieron (como ocurrió por ejemplo en las sublevaciones del último decenio del

26. *La Sicilia dai Borboni ai Sabaudi,* 1951, p. 78.

siglo pasado), ya era demasiado tarde. La complicidad tácita entre Roma, con sus tropas y su estado de sitio, y la Mafia, resultaba demasiado potente para ellos. Había quedado instaurado el «reino de la Mafia». Para entonces ya era una fuerza considerable. Sus miembros ocupaban escaños del parlamento romano, y sus manos llegaban a los puntos más reservados y exclusivos en que se guardaba lo que ellos consideraban botín público: grandes bancas, escándalos nacionales. Su influencia y sus apoyos llegaban ahora mucho más allá de lo que podían haber soñado los viejos capitanes locales como Miceli de Monreale. Era cosa de no oponerse a ella; pero ya no se trataba de un movimiento siciliano popular, como en los días de las *squadre* de 1848, 1860 y 1866.

## III

De ahí su decadencia. Acerca de ésta, sabemos menos que de su apogeo, ya que no han aparecido estudios importantes sobre ella durante el fascismo, y tan sólo muy pocos desde entonces.[27] Acaso convenga esbozar brevemente algunos de los factores de la historia más reciente de la Mafia.

Hubo primero el surgir de las ligas campesinas y de los socialistas (y después los comunistas), que ofrecían al pueblo una alternativa a la Mafia, a la vez que le alejaban de ella, convertida ya, de modo cada vez más abierto y con empeño creciente, en fuerza terrorista dirigida contra la izquierda.[28] Los Fasci de 1893,

27. El mejor con mucho, y del que he sacado abundante material, es el de F. Renda, «Funzione e basi sociali della Mafia», en *Il movimento contadino nella società siciliana*, Palermo, 1956, y Montalbane, *art. cit.*

28. El gobernador Mori, seamos justos con él, menciona, por lo menos de paso, este hecho.

el resurgir de la agitación agraria antes de la Primera Guerra Mundial y en los años revueltos que siguieron a 1918, fueron otros tantos mojones en las sendas que alejaban la Mafia de las masas. El período posfascista, con su guerra abierta entre la Mafia por una parte y los socialistas y comunistas por otra, ensanchó el abismo que ya mediaba entre ellos —matanzas de Villalba (1944) y de Portella della Ginestra (1947), tentativa de asesinato del destacado comunista siciliano Girolamo Li Causi, y matanza de varios organizadores sindicales—.[29] La base popular de la Mafia entre los campesinos sin tierras, los mineros sulfureros, etc., ha tendido a mermar. Hay todavía, según Renda, (organizador político a la vez que investigador competente), algunos lugares que siguen siendo general y «espiritualmente» mafiosos, pero «el espíritu y la costumbre de la Mafia perduran al margen de las emociones populares dominantes».

La expansión del voto socialista-comunista ha sido mucha en las provincias más sujetas a la Mafia, singularmente en el campo. Es evidente que el incremento del voto conjunto de izquierdas en la provincia de Palermo, donde ha pasado de representar el 11,8 por ciento en 1946 al 22,8 por ciento en 1953, o en la de Caltanissetta, donde pasó del 29,1 por ciento en 1946 al 37,1 por ciento en 1953, indica el declinar de la influencia de la Mafia, acerbamente antiizquierdista. El 29 por ciento de los votos socialistas-comunistas en la ciudad de Palermo (elecciones de 1958) sigue acentuando la misma tendencia; porque la ciudad siciliana siempre fue, y sigue siendo, mucho menos favorable a los par-

29. Un tal Calogero Vizzini, mafioso de pro, si no el jefe de la Mafia, fue oficialmente acusado del primero y tercero de estos delitos. El bandolero Giuliano realizó el segundo a instigación de otros (Montalbane, *art. cit.*, pp. 186-187, cita el informe del señor Branca, general de los «carabinieri», fechado en 1946. Gavin Maxwell, *God Protect Me from My Friends,* 1956, en lo que hace a las relaciones entre la Mafia y Giuliano).

tidos de izquierda que los pueblos, y la Mafia tiene en Palermo una fuerza proverbial.[30] La izquierda ha dado una alternativa a los sicilianos, a la vez que les brindaba una organización que se compadece mejor con los tiempos actuales, sin contar con que les ofrece alguna protección directa e indirecta contra la Mafia, sobre todo desde 1945, aunque no sea más que por la tendencia que tienen las formas más extremadas de terror político a crear escándalos de envergadura en Roma. En segundo lugar, como la Mafia ya no puede controlar las elecciones, ha perdido mucho del poder que emana de la clientela. En vez de ser un «sistema paralelo», no pasa en la actualidad de la categoría de grupo de presión muy poderoso, vista desde el ángulo político.

Luego, estaban las divisiones intestinas de la Mafia. Revestían y revisten todavía estas divisiones dos formas distintas: las rivalidades entre los que participan del poder dentro de la organización (en general miembros de la vieja generación) y los que, también pertenecientes a ella, aspiran a lo mismo (en general los «jóvenes») en un país donde el botín es limitado y mucho el desempleo; y también la tensión entre la vieja generación de *gabellotti* analfabetos y de horizonte cerrado, apenas distintos, salvo por su riqueza, de los campesinos sobre los que se ceban, y sus hijos e hijas, de una categoría social superior. Los muchachos que se convierten en empleados oficinescos o en abogados, las muchachas que contraen matrimonio en una sociedad «mejor» —es decir, una sociedad sin Mafia— quebrantan

30. Para las estadísticas electorales por provincias hasta 1953, véase E. Caranti, *Sociologia e Statistica delle elezioni italiane*, Roma, 1954. Las cifras de 1958 proceden del número postelectoral del *Corriere della Sera*, de 28 de mayo de 1958. El total del porcentaje conjunto socialista y comunista para las cuatro provincias mafiosas en 1958 era de 33,9, frente al 43 de los democristianos, yendo casi todo el resto a la extrema derecha (Circunscripción electoral de Palermo, Trapani, Agrigento, Caltanissetta).

la cohesión familiar de la Mafia, cohesión de la que dependía en gran parte su fuerza. El primer tipo de tensión entre la Mafia «vieja» y la «joven» viene de antiguo; como vimos, se presentó bajo su aspecto clásico en Monreale ya por el año 1872. Hallamos la segunda forma en Palermo tan atrás como 1875, pero en el interior latifundista no ha surgido sino en los últimos decenios.[31] Estas rivalidades, siempre reiteradas, entre la «vieja» y la «joven» Mafia, producen lo que Montalbane ha llamado su «extraña dialéctica». Tarde o temprano, los bravos jóvenes, que no pueden resolver el problema de la vida por el trabajo —porque no hay trabajo— han de resolverlo de algún otro modo: por el crimen. Pero la generación anterior de *mafiosi* tiene bajo su control el lucrativo sistema de la protección, y se resiste a dejar paso a los jóvenes, que por lo tanto organizan bandas rivales, generalmente siguiendo los moldes de la vieja Mafia, a menudo ayudados por la policía que espera de este modo debilitar a ésta, y a la que los jóvenes mafiosos intentan utilizar con igual propósito. Tarde o temprano, si ninguno de ambos lados ha podido eliminar al contrincante —la mayoría de las matanzas en la Mafia son fruto de estas querellas intestinas—, se unen los viejos y los jóvenes, después de una redistribución de los despojos.

Pero es común la impresión de que la Mafia ha sufrido, desde la Primera Guerra Mundial, disensiones internas anormalmente profundas, y ello puede ser debido a tensiones del segundo tipo, intensificadas por verdaderos desacuerdos relativos a la política que debía seguirse, consecuencia lógica de la situación en que se encuentra la isla, con sus horizontes económico, social y criminal cambiados con rapidez creciente. Un ejemplo de semejantes desacuerdos en cuanto a la táctica podría ser el que nos brindan desde Norteamérica. Allá,

31. Renda, *art. cit.*, p. 219.

la Mafia se negó al principio a ocuparse de todo el que no fuera inmigrante siciliano, y libró famosas batallas contra sus rivales napolitanos, los *camorristi* —así, las famosas contiendas entre Matranga y Provenzano en Nueva Orleans en los años 80 del siglo pasado, y las batallas parecidas terciadas en Nueva York durante el segundo decenio de nuestro siglo—. Se ha sugerido con visos de plausibilidad que hubo hacia 1930 una purga de la «vieja» Mafia, por parte de la «joven», quedando la vieja organización sustituida por una versión más al día («Unione Siciliana») que, contra la costumbre de la vieja hermandad de sangre, estaba dispuesta a cooperar con gangsters napolitanos, o por lo que a esto hacía, con judíos. Acaso nos ayuden estas disensiones a explicar mejor que otra cosa toda la discusión habida en torno a la permanencia o la desaparición de la Mafia entre los gangsters norteamericanos.[32] Más adelante nos ocuparemos de los nuevos horizontes en los negocios de la Mafia moderna.

En tercer lugar, tenemos el fascismo. Mussolini, según la versión plausible de Renda, se vio obligado a luchar contra la Mafia porque el partido liberal, que no era fascista, contaba mucho con su ayuda. (Las elecciones de 1824 habían probado en Palermo la capacidad de la conjunción liberal-mafiosa de resistir el proceso normal de conquista política fascista.) Desde luego, las campañas fascistas contra la Mafia revelaron, más bien que contribuyeron a aumentarla, la creciente debilidad de ésta, y acabaron con un arreglo tácito entre los detentadores locales de la riqueza y del poder y el gobierno central muy parecido al hasta entonces imperante. Pero al suprimir las elecciones, el fascismo privó sin lugar a duda a la Mafia de su principal baza para obtener con-

32. En lo que hace a las viejas contiendas, véase Ed. Reid, *The Mafia,* pp. 100, 146. Para la purga de 1930 (que no citan Reid ni Kefauver), véase Turkus y Feder, *Murder Inc.,* Londres, 1953.

cesiones de Roma, y el movimiento de las Camisas Negras brindó a los mafiosos descontentos y aún a los postulantes a mafiosos una magnífica oportunidad de valerse del aparato estatal para suplantar a sus rivales y afincados, con la que intensificó las tensiones internas de la Mafia. Permanecieron sus raíces, ya que después de 1943 reapareció como si nada. Empero, los traumas y los cambios nada despreciables que había tenido que soportar no la dejaron ni mucho menos intacta. Los grandes mafiosos pudieron llegar a un acuerdo con Roma sin demasiada dificultad. Para muchos sicilianos lo ocurrido era que el sistema paralelo y el gobierno oficial se habían fundido en una sola conspiración opresora; era un paso más por el camino iniciado en 1876, y no un desandarlo. Los pequeños mafiosos, por otra parte, sufrieron seguramente las consecuencias. Hasta se ha dicho que las campañas fascistas «detuvieron el largo proceso por el cual las capas medias de la Mafia se iban insertando cada vez más en el sistema de propiedad latifundista en calidad de propietarios minifundistas o de fincas de extensión regular».[33]

No sabemos muy bien cómo volvió a emerger la Mafia después de 1943. Parece claro —según el informe de Branca de 1946— que estuvo estrechamente vinculada al movimiento separatista siciliano, con el que los aliados flirtearon sin demasiada reflexión tras ocupar la isla, y acaso también con el viejo partido liberal, el partido de la propiedad y del *status quo*. Luego, parece que hubo un cambio hacia la alianza de la Mafia con monárquicos y democristianos. De todas formas el agudo descenso de los votos liberales y separatistas, que pasaron de medio millón en 1947 a 220.000 en 1948, parece indicar algo más que una tendencia a largo plazo entre los votantes, sobre todo por el hecho de haber decaído ambos partidos mucho más lentamente desde aquellas fechas. Los demo-

33. Renda, *art. cit.*, p. 213.

cristianos recuperaron la mayoría de aquellos votos perdidos, pero los monárquicos —lo que puede tener algún significado— quedaron incólumes y siguieron creciendo lentamente.[34] No obstante, el trueque de favores políticos que la Mafia solía practicar de modo abierto ha perdido mucha de la importancia que antes tenía.

En cambio, la Mafia del período de la posguerra descubrió dos nuevos tipos de actividad económica lucrativa. Desde el punto de vista meramente criminal, los horizontes de ciertos grupos de mafiosos se han vuelto desde luego internacionales, en parte debido al amplio botín proporcionado por el mercado negro y por el contrabando al por mayor durante una época que los historiadores consideran sin lugar a duda la época áurea de la historia mundial del delito organizado, y en parte también debido a los estrechos vínculos que unían a Sicilia con las fuerzas ocupantes norteamericanas, vínculos aún fortalecidos por la expulsión a Italia de numerosos gangsters norteamericanos conocidos. Parece que no puede ponerse en tela de juicio que una parte de la Mafia se ha dedicado con entusiasmo al tráfico de la droga a escala internacional. Hasta es posible que los mafiosos estuviesen dispuestos a subordinarse a actividades delictivas organizadas fuera de la isla, actitud que no puede estar más distante del viejo provincialismo.[35]

Mucho más importante es el método por el que la

34. Los partidos del *régimen* prefascista —liberales y monárquicos— siguen teniendo una fuerza notable en ciertas áreas, que acaso sirvan para delimitar *grosso modo* el área de influencia electoral de la «vieja Mafia»: en Trapani obtienen más votos que los democristianos y los social-comunistas; en Monreale, Partinico, vieja tierra de la Mafia, llevan la delantera a los socialistas y comunistas; pero en área tan típicamente mafiosa como es Corleone-Bagheria, han quedado atrás respecto a la izquierda y desde luego muy postergados por los democristianos (elecciones de 1958).

35. *Messaggero*, 6 septiembre 1955, «Le geste dei fuorilegge in Sicilia», alude al asesinato de un contrabandista de tabaco en Palermo *por orden de la Mafia desde Nápoles.*

Mafia ha sabido hacer frente a la destrucción de la que había sido su principal fuente de apoyo, la economía latifundista. Los señoríos han desaparecido y muchos barones han expulsado a sus *campieri,* pero la posición ocupada por los mafiosos como agentes de influencia lugareña les ha permitido cobrar de las abundantes ventas de tierras a los campesinos, realizadas en cumplimiento de las diversas reformas agrarias. «Puede decirse —asegura Renda— que prácticamente todas las compras de pequeñas parcelas campesinas se han negociado por mediación de elementos mafiosos» [36] entre cuyas manos han tendido a quedar mucha de la tierra y parte no pequeña de los demás bienes. De este modo, la Mafia, una vez más, ha desempeñado su papel en la creación de una clase media siciliana y sabrá sobrevivir probablemente a la destrucción de la vieja economía. El típico mafioso, que acostumbraba ser un *campiere,* ha quedado sencillamente sustituido por el terrateniente u hombre de negocios perteneciente a la Mafia.

No sabemos cómo ha cambiado la organización misma de la Mafia en el curso de esta evolución. Puede pensarse que se habrá centralizado más, tanto debido a que la autonomía regional ha convertido Palermo en un centro todavía más vital para Sicilia de lo que era antes, como debido a las diversas tendencias «modernizadoras» que se observan en las actividades de la Mafia. Hasta dónde llega esta centralización, no pasa de ser opinión personal de cada cual, y mientras los periodistas sigan designando simultáneamente, y todos con la misma seguridad, a distintas personas supuestamente «cabezas de la Mafia», mejor haremos en limitarnos a formular la modesta afirmación de que, de haber una dirección central, ésta se halla casi seguramente en Palermo, y concentrada con toda probabilidad entre las manos de abogados.

36. Renda, *art. cit.,* p. 218.

# IV

La Mafia es el más conocido fenómeno de su clase, pero no el único. No sabemos cuáles hay que se le puedan comparar, pero estas cosas han atraído rara vez la atención de los estudiosos, y tan sólo han llamado la curiosidad de los periodistas de modo intermitente. (La prensa local suele resistirse a publicar noticias que puedan perjudicar el «buen nombre» de la región, lo mismo que la prensa local de las ciudades veraniegas al borde del mar tiende más bien a eludir noticias de tormentas.) Por más que la llamada «Sociedad Honorable» *('ndranghita, fibbia)* haya sido desde siempre conocida de todos en Calabria del Sur, y aunque llegó a oídos de la policía la noticia de su existencia en 1928-1929, casi todo lo que sabemos de ella se debe a una serie de acontecimientos semifortuitos ocurridos en 1953-1955. En aquellos años dobló el número de homicidios en la provincia de Reggio Calabria. Como las actividades locales de la *fibbia* tenían implicaciones políticas nacionales —el coche de un ministro del gobierno fue en un momento dado detenido por los bandidos, por error al decir de unos, y los diversos partidos se acusaron unos a otros de valerse de los gangsters locales— el esfuerzo policíaco de agosto-septiembre de 1955 dio lugar a que la prensa nacional diera mucha más y mejor información de lo que se acostumbraba. Y resultó que un conflicto interno de la asociación, en el que tenía que ver la policía hizo que varios de sus secretos salieran a la luz del día.[37] De accidentes tales depende nuestro conocimiento de las mafias no sicilianas.

37. C. Guarino («Dai mafiosi ai camorristi», *Nord e Sud*, 13, 1955, pp. 76-107) asegura que la confidencia salió de un miembro de la sociedad, un tal Serafino Castagna, personaje más bien impopular, que había cometido algunos asesinatos sumamente indecorosos por razones particulares, y que luego acudió a la sociedad para que le ayudase a escapar.

La Onorata Società parece haber surgido aproximadamente al mismo tiempo que los carbonarios [38] y haberse estructurado según las mismas pautas, ya que su modelo y su ritual, según se dice, sigue siendo masónico. No obstante, frente a lo ocurrido con los carbonarios, que constituían un cuerpo de clase media especializado en la oposición a los borbones, la Sociedad Honorable «evolucionó más bien en el sentido de convertirse en asociación de ayuda mutua para los que querían defenderse del poder feudal, estatal o policíaco, o de las manifestaciones de poder personal de ciertos particulares». Lo mismo que la Mafia, sufrió cierta evolución histórica. Por otra parte, y en esto difiere de la Mafia siciliana, parece haber conservado su carácter de organización popular para la autodefensa y para la conservación del «estilo de vida calabrés», hasta un punto muy superior al de la Mafia. Tal es por lo menos el testimonio de los comunistas locales, a los que se puede creer en este punto, ya que manifiestan un sesgo profundamente hostil a organizaciones como ésta. La Sociedad Honorable ha permanecido pues, por lo menos, en algunas de sus facetas, «una asociación primitiva, por así decirlo prepolítica, a la que se suman el campesino, el pastor, el pequeño artesano, el peón que, viviendo en un mundo cerrado y atrasado como son ciertos pueblos calabreses —especialmente en la sierra—, lucha por lograr que se le considere, se le respete y se le reconozca una dignidad que de otro modo queda fuera del alcance de los desposeí-

---

Negóse ella y Castagna, desesperado, llegó a un acuerdo con la policía. Se le condenó por más que testimonió a su gusto. Véase también G. Cervigni, «Antologia della Fibbia», *Nord e Sud,* 18, 1956.

38. Mi versión se funda en Guarino Cervigni, *art. cit.*, A. Fiumanò y R. Villari, «Politica e malavita» (*Cronache meridionali,* II, 10, 1955, pp. 653 y ss.), pero sobre todo en versiones periodísticas de septiembre de 1955, especialmente los excelentes artículos publicados en *Unità* por R. Longnone: «Leggenda e realità della 'ndranghita», 8 septiembre 1955, es de singular interés.

dos y los pobres» (Longnone). Así, por ejemplo, se describe a Nicola d'Agostino de Canolo, que luego fue alcalde comunista en su pueblo, como hombre que en su juventud «era de los que "se sabía hacer respetar", como dicen por aquí». Claro que por entonces era miembro destacado de la sociedad. (Como tantos otros campesinos comunistas, se «convirtió» en la cárcel.) Según vimos, la sociedad se consideraba obligada no sólo a prestar ayuda a sus miembros, sino también a todos aquellos que sufrían la persecución del Estado por razones que parecían injustas desde el ángulo de la costumbre local, por ejemplo, a los perseguidos por venganza de sangre.

Al igual que la Mafia, según era de esperar, tendió también a funcionar como aparato jurídico paralelo, capaz de devolver la propiedad robada o de resolver otros problemas (mediante pago del favor) de modo mucho más eficaz que la máquina estatal extranjera. Y naturalmente, también como la Mafia y por razones análogas, tendió a convertirse en un sistema de «protección» local, con sus consabidas exacciones, a la vez que se formaban núcleos locales de poder susceptibles de ser alquilados por cualquiera que quisiese conseguir «influencia» local para fines personales. Sus enemigos políticos mencionan casos de jefes locales cuyas sentencias quedaron en suspenso durante el período electoral, de forma que pudiesen ejercitar su influencia en la dirección deseada. Se conocen logias al estilo de la Mafia, que venden su intervención al mejor postor, es decir en general a quienes tienen intereses locales agrarios o comerciales, y a los partidos políticos. En la llanura de Gioia Tauro, viejo señorío latifundista (y que el turista atraviesa en tren camino de Sicilia) parece que las autoridades y patronos locales se valieron a menudo de los *squadristi* —cuadrillas de matones reclutadas de entre los miembros de la Sociedad— desde 1949-1950 en adelante, de lo que no cabe extrañarse, puesto que fue aquél el año en que llegó a su cenit la agitación popular calabresa en

pro de la reforma agraria. Así que parece que la sociedad ha pasado a ocuparse en esa zona del mecanismo local por el que se abastece a los patronos con mano de obra, evolución ésta típicamente mafiosa.[39] No obstante, no se trata de un proceso necesario, ya que a pesar de su carácter nominalmente jerárquico, las diversas logias aldeanas de la sociedad parecen gozar de independencia considerable, y algunas de ellas hasta siguen la tendencia a concluir alianzas con la izquierda.

La situación se complica aún más con rivalidades particulares en el interior de las logias o entre ellas por la venganza de sangre y otras complejidades del mundo calabrés. Cuando la sociedad se trasplanta a Liguria o a Australia, donde la llevan consigo los emigrantes, aún es mayor la oscuridad que la rodea, y a veces la sangre da fe de su presencia.[40] Parece, empero, que puede decirse que su evolución en el sentido ya visto en la Mafia siciliana moderna no ha sido sino parcial.

Por eso también la sociedad ha ido desapareciendo gradualmente conforme los movimientos de izquierdas iban afianzándose. No se ha convertido en todos los casos en fuerza política conservadora. De hecho, se asegura que en Gerace se ha disuelto; en Canolo —por obra de la influencia del «converso» D'Agostino— pasó a estar mal visto y aun a entrañar un deje de ridículo el hecho de pertenecer a ella; e incluso en los pueblos de izquierdas en que perdura, lo hace, según se dice, como moda-

39. Fiumanò y Villari, *art. cit.*, pp. 657-658.

40. Para una historia que combina ambos fenómenos tradicionales calabreses, el rapto de las novias (véase capítulo I) y la sociedad, véase *La Nuova Stampa,* 17 noviembre 1956. La noticia procede de Bordighera. Para la sociedad en Australia —tema que acaso conviniese estudiaran los sociólogos australianos—, véase el caso de Rocco Calabrò, jefe local de la Fibbia en Sinopoli, emigrante en Sidney durante tres años, que fue asesinado en 1955 en su ciudad natal, al parecer de resultas de desacuerdos surgidos en el seno de la sociedad en Sidney. (*Paese Sera,* 7 septiembre 1955; *Messaggero,* 6 septiembre 1955). El veinte por ciento de los sinopolitanos han emigrado a Australia.

lidad local bastante adormecida de la masonería. Pero, y es éste un punto importante, en ninguna parte, por lo que sabemos, se ha trasformado *colectivamente* en organización de izquierdas, aunque *sí* hay lugares donde se ha vuelto grupo de presión de derechas.

Esto no pasa de ser natural. Como llevamos visto, la tendencia principal que sigue la evolución de la Mafia va siempre desde la condición inicial de movimiento social al punto en que, en el mejor de los casos, se vuelve grupo de presión político, y en el peor pasa a constituir un complejo sistema de «protección» gangsteril. Y hay, para que así ocurra, o sea, para que ningún movimiento nacional o social de tipo moderno pueda edificarse partiendo de las bases de una mafia tradicional, como no se transforme profundamente desde dentro, muy buenas razones.

Es la primera de éstas que la Mafia tiende a reflejar la distribución real —aunque no sea oficial— del poder de la sociedad oprimida: los nobles y los ricos mandan en ella por el mero hecho de que ellos son los que detentan el poder real en el campo. De ahí que tan pronto como surgen líneas importantes de fractura que separan las masas de quienes tienen el poder, por ejemplo, cuando aparecen las agitaciones campesinas, los nuevos movimientos difícilmente habrán de encajar con el molde mafioso. Y a la vez, cuando la organización campesina, socialista o comunista, tiene ya parte del poder local, deja de necesitar imperiosamente de la ayuda que le puedan proporcionar órganos del tipo de la Mafia.

La segunda razón estriba en que las metas sociales de los movimientos mafiosos, como los fines del bandolerismo, son casi siempre limitadas, salvo acaso en la medida en que reclaman la independencia nacional. Y aun en este caso dan mejor resultado como conspiraciones secretas para la defensa del «viejo estilo de vida» contra la amenaza que constituyen las leyes ex-

tranjeras, que como métodos independientes y eficaces de sacudirse el yugo impuesto de afuera. La iniciativa, en las rebeliones sicilianas del siglo XIX, provino de los liberales urbanos, que no de la Mafia. Los mafiosos se limitaron a adherirse a ellos. Precisamente por surgir la forma mafiosa de organización antes de cruzar las masas el umbral de la conciencia política, precisamente por ser limitadas sus metas y por tener éstas un carácter defensivo, tiende la Mafia a ser reformista antes que revolucionaria, si se nos permite utilizar una terminología anacrónica en este contexto. Le basta una regulación de las relaciones sociales existentes y no exige su sustitución. Por ello, lo repetimos, tiende a debilitarla la aparición de los movimientos revolucionarios.

Por último, tiende a la estabilidad social porque suele ser incapaz, en ausencia de una organización y de una ideología conscientes, de construir un aparato de fuerza física que no sea al mismo tiempo criminal y dedicado al lucro particular de sus miembros. Dicho de otro modo, tiende inevitablemente a valerse de gangsters, vista su incapacidad de producir revolucionarios profesionales. Pero los gangsters tienen un interés creado en el mantenimiento de la propiedad privada, lo mismo que los piratas necesitan del comercio legítimo, parásitos aquéllos y éstos.

Por todas estas razones, el movimiento de tipo mafioso es el menos capaz de transformarse en movimiento social moderno, como no sea mediante la conversión individual de los miembros. Esto no quiere decir sin embargo que los movimientos auténticamente revolucionarios que operan bajo ciertas condiciones históricas, no puedan dar pie a diversas formas de conducta y a toda suerte de instituciones que nos recuerden las de la Mafia.

## UNA OBSERVACIÓN ACERCA DE LA CAMORRA [41]

Acaso convenga añadir una breve observación sobre el particular, ya que se suele catalogar juntas, y bajo el epígrafe de «asociaciones delincuentes», a la Mafia y a la Camorra. No creo que pueda considerarse la Camorra «movimiento social» en ninguna de las acepciones de la expresión, por más que, como todos los que tienen fuerza y violan la ley de los opresores, por la razón que sea, haya gozado de parte de la admiración que el pobre tributa al bandolero, y aunque fuese envuelta en el mito y se la conmemorase en las coplas «como una suerte de justicia salvaje contra los opresores» (Alongi, p. 27).

Si no están equivocadas todas las fuentes, la Camorra era —y si es que todavía existe, sigue probablemente siendo— una organización o hermandad criminal, como las algunas veces aludidas por los historiadores; quizá como el hampa de Basilea que tenía su propio tribunal reconocido en las afueras de la ciudad, en el Kohlenberg,[42] o como la cofradía de Monipodio de que hablaba Cervantes en una de sus *Novelas ejemplares*. No representaba ningún tipo de interés de clase o nacional, ni coalición alguna de intereses de clase, sino la conveniencia profesional de una minoría escogida de delincuentes. Sus ceremonias y ritos eran propios de un organismo deseoso de destacar la profundidad del abismo que separaba el *milieu* del conjunto de los ciudadanos corrientes; ahí tenemos por ejemplo la obligación que recaía sobre candidatos y novicios de cometer una serie de delitos comunes, a pesar de que la actividad normal a que se libraba la Camorra era la mera exacción. Su

41. Esta nota se funda primordialmente en G. Alongi, *La Camorra*, Turín, 1890; no se trata de un libro excelente, pero incluye toda la literatura anterior referente al tema.

42. Avé-Lallemant, *Das deutsche Gaunerthum*, I, 1858, p. 48 n.

criterio de «honradez» —este concepto recuerda las bases de referencia para la admisión en las hermandades profesionales— presuponía que los candidatos pertenecían al mundo del hampa: el candidato, además de ser fuerte y valiente, no podía tener una hermana o esposa prostituida ni podía haber sufrido sentencia condenatoria por homosexualidad pasiva (es decir, seguramente, por prostitución masculina) y tampoco podía tener relación con la policía (Alongi, p. 39). Su origen debe buscarse con toda probabilidad en las cárceles que en general, y en todos los países, tienden a generar «camorras» entre los presos, aunque pocas veces llegan a institucionalizarse en forma tan arcaica.

No se sabe a ciencia cierta cuándo salió de las cárceles. Lo más probable es que fuera entre 1790 y 1830, acaso a consecuencia de las varias revoluciones y reacciones habidas en Nápoles. Una vez en libertad, creció rápidamente su poder y su influencia, debido no poco a la tolerancia de los borbones quienes, después de 1799, vieron en el *Lumpenproletariat* de Nápoles y en todo lo con él relacionado su mejor aliado contra el liberalismo. Como llegó a controlar prácticamente todos los aspectos de la vida del napolitano pobre —aunque su principal fuente de lucro fuese seguramente la «protección» a que sometía el juego en sus distintas manifestaciones— fue haciéndose cada vez más indispensable para la administración local, y por ende cada vez más poderosa. Durante el reinado de Fernando II hizo las veces de policía secreta del Estado contra los liberales. Bajo Francisco II llegó a un acuerdo con éstos, aunque no dejó de hacer algún dinero a guisa de chapuza amenazando con denunciar a tal o cual de sus aliados liberales según le convenía. Llegó al ápice de su poder durante la revolución de 1860, en que los liberales entregaron de hecho a la Camorra el mantenimiento del orden público en Nápoles, tarea que llevó a cabo con la máxima eficacia y el mayor celo, ya que implicaba

ante todo la eliminación de la criminalidad independiente que competía con los acaparadores de la Camorra. En 1862, el nuevo gobierno emprendió la primera de una serie de campañas enérgicas en su contra. Sin embargo, y aunque logró suprimir la acción abierta de la asociación, no acabó con ella, puesto que parece que la Camorra se mantuvo, y aun se fortaleció, siguiendo el procedimiento acostumbrado de «hacer política», es decir vender su apoyo a los diversos partidos políticos (Alongi, p. 32).

No se tiene ni la más remota prueba de que tuviese una orientación política general de cualquier índole, fuera de su interés por sí misma, aunque hemos de suponer que, al igual que todos los delincuentes profesionales, la animaba una tendencia favorable a la propiedad privada como sistema. Las organizaciones como la Camorra y en esto se distinguen de las mafias, viven fuera de todo el universo «legítimo» y por lo tanto no penetran en el campo de la política y de los movimientos pertenecientes a este mundo sino incidentalmente.

Fuera de las cárceles, parece haber quedado confinada al exclusivo ámbito de la ciudad de Nápoles, aunque después de 1860 se habla de la Camorra, o de entidades similares, que se supone se difundieron por otras provincias meridionales como Caserta, Salerno y Bari (Alongi, p. 111) acaso a consecuencia de la mejora de las comunicaciones. Limitada al campo que le ofrecía una sola ciudad, le resultaba más fácil mantener cierta cohesión, y estar organizada en forma centralizada y jerárquica. En esto, como llevamos visto, difería de las mafias, más descentralizadas.

Su historia reciente es oscura. Parece que la Camorra como tal ha desaparecido, o por lo menos ya no se utiliza este apelativo, salvo para describir en términos generales cualquier hermandad, sociedad o sistema de «protección» con carácter delictivo secreto. Sin embargo,

vuelve a existir en la región napolitana algo que se asemeja a la Camorra, por más que sus adeptos son conocidos por «i magliari» y no por «camorristi». Practica la «protección» de modo preferente en el ámbito del tabaco y de los carburantes —especializándose en la falsificación de permisos para sacar gasolina de los depósitos de la OTAN—, en «exenciones», de una u otra clase, y singularmente en el comercio frutero y vegetal que parece haber caído en gran parte bajo el control de los gangsters. También tienen fuerza las bandas delincuentes —no puede precisarse si se trata de organizaciones corrientes o del tipo de la Camorra— en otros lugares, por ejemplo en la región de Nola, y en la zona del Salernitano, donde impera una verdadera vacación de la ley, área ésta situada entre Noca Inferiore, Angri y Scafati, que se asegura estar bajo el control de un tal Vittorio Nappi («o studente»).[43]

Cabe concluir que, en tanto que la Camorra encierra gran interés para el sociólogo y el antropólogo, entra en un debate acerca de los movimientos sociales que se desarrollan en el mundo «legítimo» y no en el del hampa, tan sólo en la medida en que el pobre de Nápoles tiende a idealizar los gangsters de un modo que recuerda vagamente el bandolerismo social. No hay pruebas en abono de la opinión de que *camorristi* o *magliari* se hayan hecho nunca acreedores de una idealización cualquiera.

43. Guarino, *art. cit.*

# IV. MILENARISMO (I): LOS LAZARETISTAS

De todos los movimientos sociales primitivos que llevamos discutidos en este libro, el milenario es el que menos sufre de su primitivismo. Porque lo único que realmente hay en él de primitivo afecta a su aspecto externo. La esencia del milenarismo, la esperanza de un cambio completo y radical del mundo, que se reflejará en el milenio, un mundo limpio de todas sus deficiencias presentes, no queda confinada al primitivismo. Hallamos esa esperanza, casi por definición, en todos los movimientos revolucionarios de cualquier índole, y por lo tanto el que los estudie encontrará seguramente en cualquiera de ellos elementos «milenarios» en la medida en que encierran ideales. Ello no quiere decir que por lo tanto *todos* los movimientos revolucionarios son milenarios en la acepción más estrecha de la palabra, ni menos aún significa que sean primitivos, suposición ésta que quita al libro del profesor Norman Cohn algo de valor.[1] Y es que resulta imposible llegar a ningún tipo de conclusiones en la historia revolucionaria moderna si no se comprenden las diferencias que median entre los movimientos revolucionarios primitivos y los modernos,

1. *The Search for the Millennium,* 1957. Este estudio erudito de varios movimientos milenarios medievales está, en mi opinión, viciado por una tendencia a interpretar los movimientos revolucionarios medievales desde el punto de vista de los modernos, y viceversa, práctica que ni mejora nuestra comprensión de los hussitas, ni tampoco aclara nuestra idea del comunismo moderno.

a pesar del ideal que comparten, que es el de un mundo totalmente nuevo.

El movimiento milenario europeo típico y pasado de moda tiene tres características principales. Primero, un rechazo profundo y completo de este mundo de maldad, y un anhelo apasionado de otro mejor, en una palabra, espíritu revolucionario. Segundo, una «ideología» bastante típica, de índole quiliástica como la tiene analizada y descrita el profesor Cohn. La más importante de las ideologías de esta clase antes de la aparición del revolucionarismo secular moderno, y acaso la única, es el mesianismo judeocristiano. Sea como sea, parece que los movimientos milenarios clásicos solamente acontecen, o casi, en países afectados por la propaganda judeocristiana. Esto no es casual porque es difícil elaborar una ideología milenaria dentro de una tradición que ve el mundo en forma de devenir permanente o como una serie de movimientos típicos, o también como cosa permanentemente estable. Lo que hace milenarios es la idea de que el mundo, tal cual es, puede —y de hecho lo hará— acabar un día, para resurgir luego profundamente cambiado, concepción ésta ajena a religiones como el hinduismo y el budismo.[2] Esto no quiere decir que las convicciones mismas de un movimiento milenario cualquiera hayan de ser quiliásticas en el sentido estricto judío o cristiano. En tercer lugar, es común a los movimientos milenarios una fundamental vaguedad acerca de la forma en que se traerá la nueva sociedad.

Es difícil precisar más este último punto, ya que los movimientos de la clase estudiada van desde la pasividad pura de una parte, hasta los que por otra parte se aproximan a los métodos revolucionarios modernos —y aún, según veremos, los hay que se funden natural-

2. Tal parece por lo menos que era la opinión común de los especialistas que discutieron el tema en las conferencias de Manchester en que se funda el presente libro.

mente con movimientos revolucionarios modernos—. Sin embargo, acaso podamos aclarar aquella tercera observación del siguiente modo. Los movimientos revolucionarios modernos tienen —de modo implícito o explícito— unas cuantas ideas bastante definidas acerca de cómo ha de sustituirse la vieja sociedad por la nueva, y de estas ideas la más crucial es la que se refiere a lo que podemos llamar el «traspaso del Poder». Los viejos dirigentes deben ser arrancados de sus posiciones. El «pueblo» (o la clase o grupo revolucionario) debe apoderarse de él, y entonces llevar a cabo una serie de medidas —la redistribución de la tierra, la nacionalización de los medios de producción, o lo que sea—. En todo esto el esfuerzo organizado de los revolucionarios tiene carácter decisivo, y las doctrinas de la organización, la estrategia y la táctica, etc., revisten a veces un carácter complejísimo, siendo fruto del propósito, por parte de quienes las elaboran, de ayudar en su tarea a los revolucionarios. Los revolucionarios hacen cosas como por ejemplo organizar una manifestación de masas, levantar barricadas, avanzar sobre las casas consistoriales, izar la bandera tricolor, proclamar la República una e indivisible, nombrar un gobierno provisional y lanzar un llamamiento para una Asamblea Constituyente. (Éste es en términos generales el molde que tantos de ellos aprendieron de la Revolución francesa. No es, por supuesto, el único procedimiento posible.) Pero el movimiento milenario «puro» actúa de modo muy diferente, sea por la inexperiencia de sus miembros o por la estrechez de sus horizontes, o también por el efecto de las ideologías y de las concepciones previas milenarias. Sus seguidores no saben hacer la revolución. Esperan que se haga ella sola, por revelación divina, por una proclamación que venga de arriba, por un milagro —esperan que se haga de alguna manera—. La parte que le toca al pueblo antes del cambio es la de reunirse, la de prepararse, la de atender a los signos precursores del cataclismo, la de es-

cuchar a los profetas que predican la venida del Gran Día, y también acaso la de adoptar ciertas medidas rituales en previsión del momento decisivo en que sobrevendrá el cambio, o de purificarse a sí mismos abandonando la escoria del mundo vil del presente para poder entrar en el nuevo mundo resplandeciente en su pureza. Entre los dos extremos del milenario «puro» y del revolucionario político «puro» son posibles toda clase de posiciones intermedias. De hecho, los movimientos milenarios discutidos aquí ocupan posiciones intermedias de esta clase, hallándose los lazaretistas más cerca de un extremo y los anarquistas españoles teóricamente mucho más junto al otro.

Cuando un movimiento milenario se convierte en movimiento revolucionario moderno o es absorbido por él, retiene la primera de sus características, como podemos ver. Abandona generalmente la segunda, por lo menos hasta cierto punto, sustituyéndola una teoría moderna, es decir comúnmente secular, de la historia de la revolución: será nacionalista, socialista, comunista, anarquista o de alguna otra clase. Finalmente añade una superestructura de política revolucionaria moderna a su espíritu revolucionario básico: un programa, una doctrina relativa al traspaso del poder y sobre todo un sistema de organización. Esto no resulta siempre fácil, pero los movimientos milenarios difieren de algunos otros discutidos en este libro en que no ofrecen obstáculos *estructurales* fundamentales a la modernización. De todas formas, según hemos de ver, estos movimientos se han integrado con éxito en otros que eran modernos y a la vez revolucionarios; y acaso también en algún otro movimiento reformista moderno. Su interés para el historiador de los siglos XIX y XX estriba en el proceso por el cual han quedado absorbidos y también en las razones por las que ocurre que no lo sean. Esbozaremos ambos aspectos en este capítulo y en los dos siguientes.

No siempre es fácil encontrar la médula política ra-

cional de los movimientos milenarios, precisamente debido a que su falta de complejidad, y de una estrategia y una táctica revolucionarias eficaces les hacen llevar la lógica de su posición revolucionaria hasta un punto absurdo o paradójico. Tienen tan poco de práctico como mucho de utópico. Como cuando mejor florecen es en períodos de fermentación social extraordinaria y como tienden a expresarse en el idioma de la religión apocalíptica, el comportamiento de sus miembros suele ser más bien extraño si lo juzgamos según la vara de la normalidad. Así que se suele incurrir en el error al interpretarlos, como ocurrió con William Blake, que hasta hace muy poco solía hacer figura, no de revolucionario, sino sencillamente de excéntrico místico y visionario.[3] Cuando desean expresar su crítica fundamental del mundo existente, se da el caso de que, como los huelguistas anarquistas milenarios en España, se nieguen a casarse hasta que quede instituido el nuevo mundo. Cuando quieren expresar su disconformidad con meros paliativos y reformas menores, pueden (también como los huelguistas andaluces de principios de nuestro siglo) negarse a formular peticiones de salarios más elevados o de lo que sea, aun cuando las autoridades así lo requerían. Cuando desean expresar su convencimiento de que el nuevo mundo debiera ser fundamentalmente distinto del antiguo, ocurre que piensan, como los campesinos sicilianos, que puede cambiarse hasta el clima. Su conducta puede llegar a un punto tal de exaltación, que los observadores la describen en términos de histeria de masas. Por otra parte, acontece que su mismo programa sea tan impreciso que quienes les estudian lleguen a dudar de su misma existencia. Los que no llegan a comprender lo que les mueve —y también algunos que sí lo comprenden— pueden estar tentados de interpretar su comportamiento

3. El punto de vista moderno fue formulado por primera vez por J. Bronowski, *William Blake, A Man without a Mask*, Londres, 1944.

como cosa irracional y perteneciente a la patología, o en el mejor de los casos como reacción primitiva a condiciones intolerables.

Sin empeño por mi parte de hacerlo parecer más sensato y menos extraordinario de lo que suele ser, creo aconsejable para el historiador el percatarse de la lógica, y aun del realismo —si es que podemos utilizar tal palabra en este contexto— que les mueve, ya que de lo contrario resulta difícil comprender los movimientos revolucionarios. Es particularidad suya que los que no alcanzan a ver de qué se trata no pueden tampoco decir nada de gran interés acerca de ellos, en tanto que los que sí lo comprenden (sobre todo cuando se trata de movimientos sociales primitivos) suelen quedarse sin poder hablar del particular en términos inteligibles para los demás. Singularmente difícil, pero necesario, es comprender aquel utopismo, aquel «imposibilismo» que comparten la mayoría de los revolucionarios primitivos con todos, salvo con los más sofisticados, y que proporciona, aun a los más contemporáneos, una sensación de dolor casi físico al percatarse de que la llegada del socialismo no eliminará *todos* los motivos de queja y de pena, ni los amores desgraciados ni el luto, y no resolverá y hará solubles *todos* los problemas; sentimiento éste que se encuentra reflejado en la vasta literatura del desencanto revolucionario.

Primero, el utopismo es seguramente un instrumento social necesario para generar los esfuerzos sobrehumanos sin los que no se puede llevar a cabo ninguna revolución importante. Desde el punto de vista del historiador, las transformaciones realizadas por las revoluciones francesa y rusa son ya bastante sorprendentes. Pero ¿habrían iniciado su tarea los jacobinos solamente para cambiar la Francia del abate Prévost por la Francia de Balzac, la hubieran emprendido los bolcheviques para obtener la Rusia de Kruschev a trueque de la de Chejov? Seguramente no. Para ellos resultaba esencial creer que

«el no va más de la prosperidad y de la libertad humanas aparecería después de sus victorias».[4] Como es natural, no apareció, por más que el resultado de las revoluciones puede, con todo, compensar el esfuerzo que se ha empeñado en ellas.

En segundo lugar, el utopismo puede convertirse en el aludido instrumento social *porque los movimientos revolucionarios y las revoluciones parecen probar que no hay casi cambio alguno que quede fuera de su alcance.* Si los revolucionarios necesitasen la prueba de que «puede cambiarse la naturaleza humana» —es decir que ningún problema social es de por sí imposible de resolver— la demostración de sus mutaciones en estos mismos movimientos, en instantes tales, sería más que suficiente:

*This other man had I dreamed*
*A drunken vainglorious lout [...]*
*Yet I number him in the song;*
*He, too, has resigned his part*
*In the casual comedy;*
*He, too, has been changed in his turn,*
*Transformed utterly:*
*A terrible beauty is born.*[5]

Es esta conciencia de cambio *radical,* no como aspiración sino como hecho —por lo menos como hecho temporal— que informa el poema de Yeats sobre la Sublevación de Pascua irlandesa, y, como una campana, repica al final de sus estrofas: Todo cambió, cambió radicalmente.

4. M. Djilas, *La Nueva Clase,* 1957, p. 32 de la ed. ingl., presenta este problema bajo una forma interesante. Este libro, escrito por un revolucionario desencantado, tiene interés por la luz que arroja sobre la psicología revolucionaria, incluida la del autor, aunque en casi todo lo demás carezca de valor.

5. «Aquel otro hombre en quien soñé / patán jactancioso y borracho [...] / y sin embargo le aludo en la canción; / también él abandonó su papel / en la comedia fortuita; / también él ha sido transformado a su vez, / mudado radicalmente: / ha nacido una terrible belleza.»

Ha nacido una terrible belleza. La libertad, la igualdad, sobre todo la fraternidad pueden volverse reales por un momento en esas fases de las grandes revoluciones sociales que los revolucionarios que las han vivido, describen con las palabras que suelen reservarse para el amor romántico: «Era una dicha estar vivo aquel amanecer, mas ser joven era estar en la Gloria». Los revolucionarios no solamente se imponen un patrón de moralidad más alto que el de cualquiera salvo santos, sino que, en momentos tales, lo llevan de hecho a la práctica, aunque ello implique considerables dificultades técnicas, como ocurre en las relaciones entre los sexos.[6] En momentos tales es la suya una versión en miniatura de la sociedad ideal, en la que todos los hombres son hermanos, y en la que todos se sacrifican para el bien común sin abandonar su individualidad. Si esto es posible en el seno de su movimiento, ¿por qué no ha de serlo en todas partes?

En lo que hace a la masa de los que no pertenecen a la élite revolucionaria, el mero hecho de volverse revolucionaria y de reconocer el «poder del pueblo» parece tan milagroso que cualquier otra cosa se les antoja igualmente posible. Un observador de los fasci sicilianos ha apuntado atinadamente esta lógica: si pudiera hacerse brotar del suelo un movimiento de masas amplio y súbito, si pudiese despertarse de su letargo y de su derrotismo de siglos a miles de hombres por un solo discurso, ¿cómo podrían los hombres dudar que acontecimientos importantes estaban a punto de ocurrir, que trastocarían el mundo? Los hombres *habían* mudado profundamente y estaban transformándose de modo obvio. Hombres nobles

6. Djilas, *op. cit.*, p. 153. «Entre los hombres y las mujeres del movimiento se fomenta una relación limpia, modesta y cálida: una relación donde la atención, hija del compañerismo, se ha convertido en casta pasión», etc. Djilas, sin duda alguna recordando el período de la guerra de guerrillas, destaca también el momento histórico («en vísperas de la batalla por el Poder» en que «es difícil separar el dicho del hecho»), pero también observa, perspicaz, que «ésa es la moral de una secta».

que en sus vidas seguían los dictados de la sociedad buena —la pobreza, el amor fraternal, la santidad o los que fueran— podían verse trabajando entre ellos, y eran vistos aún por los que estaban por regenerar, brindando así una prueba más de la realidad de aquel ideal. Veremos la importancia política de esos apóstoles revolucionarios locales entre los anarquistas aldeanos de Andalucía, pero todo observador de los movimientos revolucionarios modernos ha visto algo parecido en casi todos ellos y sabe la presión que se ejerce sobre la minoría revolucionaria para que viva conforme al papel de ejemplos vivos de moralidad: ni ganar más ni vivir mejor, trabajar más duro, ser «puro», sacrificar su felicidad particular (en la forma en que la vieja sociedad interpreta la felicidad) ante los ojos de todos. Cuando reptan de nuevo hacia sus posiciones anteriores las pautas normales de comportamiento —por ejemplo después del triunfo de un nuevo régimen revolucionario— los hombres no llegarán a la conclusión de que los cambios que anhelan son impracticables para mucho tiempo, o para grupos mayores que los cerrados de hombres y mujeres anormalmente entregados, sino que dirán que ha habido retroceso o *traición*. Y es que la posibilidad, la realidad misma de una relación ideal entre seres humanos les ha sido probada en la práctica, y ¿qué puede haber que sea más concluyente?

Los problemas con que se enfrentan los movimientos milenarios son o parecen sencillos en los períodos intoxicantes de su crecimiento y avance. Tienen la dificultad correspondiente en los momentos que siguen a revolucionarios o sublevaciones.

Como ninguno de los movimientos discutidos en este libro ha prevalecido hasta ahora, el problema de lo que ocurra cuando descubran que su victoria no resuelve de hecho *todos* los problemas humanos es problema que no nos afecta mucho. Pero sí nos importa su derrota, puesto que les pone ante el problema de mantener el revolucionarismo como fuerza permanente. Los únicos movimientos

milenarios que eluden esto son los totalmente suicidas, ya que la muerte de todos sus miembros hace la discusión puramente académica.[7] En general la derrota suele producir antes de poco un cuerpo de doctrina que explica por qué el milenio no ha llegado y por qué pues el viejo mundo puede esperar que se beneficiará de una tregua temporal. No se interpretaron debidamente los signos anunciadores del cataclismo inminente o es que se cometió algún otro error (los Testigos de Jehová tienen una literatura exegética bastante amplia para explicar por qué el no haberse acabado el mundo en la fecha originalmente predicha no invalida la predicción). Reconocer que el viejo mundo seguirá es tanto como reconocer que debe uno vivir en él. ¿Pero cómo?

Algunos milenarios, como algunos revolucionarios, abandonan de hecho tácitamente su carácter revolucionario y se convierten en acatadores de hecho del *status quo,* lo que resulta tanto más fácil si el *status quo* se vuelve más tolerable para el pueblo. Puede que algunos se vuelvan hasta conformistas, o acaso descubran, ahora que la excitación del período revolucionario quedó atrás, que ya no son arrastrados por él, que lo que querían no requiere realmente una transformación tan fundamental como habían imaginado. O también puede, lo que es más probable, que se retiren a una vida interior apasionada del «movimiento» o de la «secta», dejando el resto del mundo entregado a su propio destino, salvo algunas afirmaciones simbólicas de esperanzas milenarias y acaso del programa milenario: por ejemplo, el pacifismo o la negativa a formular juramentos. Sin embargo, los hay que no adoptan esta solución. Puede que se retiren sencillamente aguardando a la próxima crisis revolucionaria (en termi-

7. El mejor conocido, aunque no el único de los movimientos de este tipo, es el de Antonio el Concejal, en la selva brasileña en 1896-1897, tema de una obra maestra literaria, *Rebelión en la Selva,* de Euclides da Cunha. La rebelde Sión de Canudos luchó literalmente hasta el último hombre. Al ser capturada, no quedó ningún defensor con vida.

nología no milenaria) que seguramente traerá consigo la destrucción total del viejo mundo y la instauración del nuevo. Esto es naturalmente más fácil donde las condiciones económicas y sociales de la revolución son endémicas, como en el Sur de Italia donde cada cambio político en el siglo XIX, viniera de donde viniera, producía automáticamente sus marchas campesinas ceremoniales con tambores y estandartes para ocupar la tierra,[8] o como en Andalucía donde, según veremos las oleadas revolucionarias milenarias se sucedieron a intervalos aproximados de diez años durante sesenta o setenta. Otros movimientos, como hemos de ver también, conservaron dentro de sí bastante calor para unirse a movimientos revolucionarios de tipo no milenario, o transformarse en ellos aun después de largos períodos de quietud aparente.

En eso consiste precisamente su adaptabilidad. Los movimientos reformistas primitivos se quedan fácilmente perdidos en una sociedad moderna, aunque sólo sea porque la tarea de lograr una regulación equitativa de las relaciones sociales dentro del marco existente y la creación de condiciones tolerables o confortables aquí y ahora, es trabajo técnicamente especializado y que no va sin bastante complicación, llevándolo a cabo mucho mejor organizaciones y movimientos surgidos conforme con los requerimientos de la sociedad moderna: las organizaciones cooperativas de venta al público le dan al campesino mejor que cualquier Robín de los Bosques condiciones adecuadas. Pero el objeto fundamental de los movimientos socialrevolucionarios sigue siendo bastante el que era antes, por más que las condiciones concretas de la lucha por su realización hayan cambiado, como puede verse comparando los párrafos en que los grandes escritores utópicos o revolucionarios hacen su crítica de las socieda-

8. Véase A. La Cava, «La Rivolta calabrese del 1848», en *Arch. Stor. delle Prov. Napoletane,* N. S., XXXI, 1947-1949, pp. 445 y ss., 540, 552.

des existentes con aquellos otros que proponen remedios o reformas específicos. Los milenarios pueden (como veremos en el capítulo sobre los fasci sicilianos) abandonar sin más el traje primitivo con que visten sus aspiraciones y ponerse a cambio el moderno de la política socialista y comunista. En cambio, según vimos, aun los menos milenarios de los revolucionarios modernos abrigan un asomo de «imposibilismo» que les hace parientes próximos de los taboritas y de los anabaptistas, parentesco que nunca negaron. La unión entre los dos se lleva a cabo rápidamente, y una vez consumada, el movimiento primitivo puede transformarse en uno moderno.

Me propongo discutir tres movimientos con distinto grado milenario y que se adaptan a la política moderna también en proporción distinta: los lazaretistas de Toscana meridional (desde aproximadamente 1875 en adelante), los anarquistas aldeanos de Andalucía (de la antepenúltima década del siglo pasado a 1936) y los movimientos campesinos sicilianos (de allá por 1893 en adelante). En los siglos XIX y XX estos movimientos han sido predominantemente agrarios, por más que no hay razón apriorística alguna por la que tengan que ser urbanos, como han sido a veces en el pasado. (Pero los trabajadores urbanos de nuestra época han adquirido en general tipos modernos de ideología revolucionaria.) De los tres aquí elegidos, los lazaretistas son un espécimen de laboratorio de una herejía milenaria medieval, que perdura en un rincón atrasado de la Italia campesina. El segundo y el tercero son ejemplos de las características milenarias de movimientos sociales habidos entre un campesinado endémicamente revolucionario en áreas muy pobres y atrasadas. Los anarquistas son sobre todo interesantes en cuanto que nos muestran un milenarismo totalmente separado de las formas religiosas tradicionales, y aun moldeadas según una forma de ateísmo militante y anticristiano. Por otra parte, demuestran también la debilidad política de los movimientos milenarios que se transforman en

movimientos modernos imperfectamente (es decir ineficazmente) revolucionarios. Los fasci sicilianos, aunque en algunos aspectos son mucho menos «modernos» —porque sus miembros nada más abandonaron de modo harto incompleto su ideología tradicional— nos permiten estudiar con singular claridad la absorción del milenarismo por un movimiento revolucionario, el partido comunista.

Sólo nos queda apuntar que la presente versión no pasa de ser un esbozo sin pretensiones y que, a pesar de sentirme muy tentado de hacerlo, he eludido toda comparación con los movimientos milenarios fuera de Europa que han sido hace poco objeto de algunos estudios muy competentes.[9] He indicado en la introducción las razones por las que creí conveniente resistir a la tentación.

## El Salvador de Monte Amiata

La extraordinaria falta de carácter práctico de los movimientos milenarios ha llevado con frecuencia a los observadores a negarles no solamente virtualidad revolucionaria sino también carácter social. Y esto ocurre no poco en el caso de Davide Lazzaretti, el Mesías de Monte Amiata.[10] Así, Barzellotti afirma que los lazaretistas no pasaban de ser un movimiento estrictamente religioso. En cualquier caso es ésta una sentencia por lo menos precipitada. El tipo de comunidad que produjo herejías milenarias no es precisamente uno en que pueda zanjarse claramente entre las cosas religiosas y las seculares. Dis-

9. Por ejemplo, en *The Trumpet shall sound* (Londres, 1957), de Peter Worsley, estudio de primerísima clase de los cultos «del cargo» del Pacífico.

10. Llamó mi atención sobre este movimiento el profesor Ambrogio Donini que ha hablado con lazaretistas actuales y recogido algunos de sus textos religiosos no publicados. Además de la información que le debo, me he fundado en la completa monografía coetánea de un investigador local, Barzellotti, y también en algunos trabajos más.

cutir si una secta es religiosa o social carece de sentido, porque automáticamente y sin excepción es ambas cosas hasta cierto punto. Sin embargo, también resulta claro que los lazaretistas sentían pasión por la política. El lema de su bandera rezaba según unos: «La República y el reino de Dios», y según otros «La República es el reino de Dios», siendo como era Italia por aquel entonces una monarquía. Cuando iban en procesión, cantaban —lo que seguramente reflejaba los himnos de la guerra de liberación italiana de 1859-1860:

*Vamos con la fe*
*A salvar nuestra patria,*
*Vivan la República,*
*Dios y la Libertad.*[11]

Y el Mesías en persona se dirigía a su pueblo con las palabras siguientes, recibiendo las respuestas correspondientes:

«¿Qué queréis de mí? Os traigo paz y compasión. ¿Es eso lo que queréis? (Respuesta: Sí. Paz y compasión.) ¿Queréis dejar de pagar impuestos? (Respuesta: Sí.) ¿Queréis la República? (Respuesta: Sí.) Pero no creáis que será la República de 1849. Será la República de Cristo. Así que clamad todos conmigo: Viva la República de Dios».[12]

No debe sorprendernos demasiado que las autoridades del reino italiano, que no eran las de la República de Dios, viesen en los lazaretistas un movimiento subversivo.

El Monte Amiata se encuentra en el extremo sudeste de Toscana, allá donde linda con Umbría y el Lacio. El territorio lazaretista se componía y se compone de una

11. E. Lazareschi, *Davide Lazzaretti*, Bérgamo, 1945, p. 248.
12. Lazareschi, *op. cit.*, p. 238.

parte constituida por un área montañosa muy atrasada, dedicada al pastoreo y a la agricultura —había también alguna, muy poca, industria minera— y de otra parte casi tan atrasada, una *maremma* o llanura costera, aunque las fuerzas lazaretistas más importantes parecen haber procedido de las montañas. Tanto económica como culturalmente la región era muy atrasada. Los dos tercios aproximadamente de la población de Arcidosso, la ciudad más importante de la región, eran analfabetos: para ser precisos, el 63 por ciento de sus 6.491 habitantes.[13] La mayoría de estos últimos eran labradores propietarios o *mezzadri* (medieros). Había poca industria y también escaseaban los que estaban totalmente desprovistos de tierras. Es cosa discutible la de si los *amiatini* eran desesperadamente pobres o sólo muy pobres. Lo que no puede dudarse es que la llegada de la unificación italiana empezó a meter en la economía del Estado liberal italiano a esta zona atrasadísima, creando con ello una considerable tensión social.

La irrupción del capitalismo moderno en la sociedad campesina, generalmente bajo la forma de reformas liberales o jacobinas (la introducción de un mercado libre de tierras, la secularización de las tierras de la Iglesia, los equivalentes del movimiento encaminado a poner cercas y la reforma de las tierras de propios y las leyes forestales, etc.) siempre tuvo unos efectos cataclísmicos en esta sociedad. Cuando llega de súbito, a consecuencia de una revolución, de un cambio general de leyes y pautas políticas, de una conquista extranjera o algo por el estilo, sin haber sido relativamente preparada por la evolución de fuerzas sociales locales, trae consigo efectos que no pueden ser más perturbadores. En Monte Amiata fueron los impuestos los que manifestaron de modo más evidente la impronta del nuevo sistema social en el viejo, como en todas partes. La construcción de carreteras, empe-

13. Lazareschi, *op. cit.*, p. 262.

zada en 1868, se finalizaba con tributaciones locales, y las ciudades y pueblos lugareños costearon esta carga. En Castel del Piano, en Cinigiano, en Roccalbegna y en Santa Fiora la totalidad de los impuestos extraordinarios provinciales y municipales ascendía a más del doble del total tributado en concepto de impuesto estatal, en tanto que ascendía a tres veces éste en Arcidosso.[14] Se trataba sobre todo en estos casos de impuestos sobre la tierra y la vivienda. No es sorprendente que los recaudadores de Santa Fiora se quejasen de la negativa a pagarles que les opusieron algunos tenderos, ya que los lazaretistas les habían prometido que no tendrían que pagar más impuestos.[15] Y también, como solía ocurrir, la introducción del derecho piamontés como norma unitaria italiana, o sea, la introducción de un código inspirado en un liberalismo económico sin atenuantes, sacó fuera de quicio a la sociedad local.[16] Así, la legislación de bosques, que prácticamente abrogaba los derechos usuales del pasto común, de recogida de leña, etc., cayó trágicamente sobre los pequeños propietarios marginales y exacerbó de paso sus relaciones con los propietarios mayores.[17] Así que también es natural que veamos a los lazaretistas predicar un nuevo orden de cosas en que la propiedad y la tierra estarán distribuidas de otro modo, y en que aparceros y arrendatarios gozarán de una cuota mayor de la cosecha.[18] (La lucha por una cuota mayor en la cosecha sigue siendo hasta hoy el problema económico dominante debatido en la Italia central rural, y acaso la razón principal por la que esta región es una de las más poderosamente comunistas, a pesar de la virtual ausencia de latifundios o de indus-

14. Barzellotti, *Monte Amiata e il suo profeta,* Milán, 1910, pp. 77-78.
15. Lazareschi, *op. cit.,* pp. 282-283.
16. Para la mejor discusión de este problema en general, véase E. Sereni, *Il capitalismo nelle campagne, 1860-1900,* Turín, 1949. El libro menciona de paso a los lazaretistas, pp. 114-115, nota.
17. Barzellotti, *op. cit.,* p. 79.
18. Barzellotti, *op. cit.,* p. 256.

tria. La provincia de Siena, a la cual pertenece parte de Monte *Amiata*, tiene el porcentaje más alto de votos comunistas en toda Italia, 48,8 por ciento en 1953.) Las condiciones eran por lo tanto favorables para un movimiento de perturbación social. Y en vista del anormal alejamiento de este rincón de Toscana un movimiento semejante tenía que adoptar una forma más bien primitiva.

Ocupémonos ahora de Davide Lazzaretti mismo. Nació en 1834 y se hizo carretero viajando por toda la región. A pesar de que aseguraba haber tenido una visión a la edad de 14 años —el año de la Revolución en 1848— se le conocía como hombre de aficiones mundanas por no decir como blasfemo, hasta su conversión en 1868. Esta fecha podrá resultar significativa ya que lo fue de grandes disturbios populares en Italia. La cosecha de 1867 había sido mala, hubo una crisis industrial, y por encima de todo, el impuesto sobre las harinas que el Parlamento impuso aquel año hizo subir los precios de las subsistencias y creó un amplio descontento rural.[19] En todas las provincias, salvo doce de ellas, la imposición de este tributo provocó disturbios y murieron aproximadamente 257 personas, siendo 1.099 los heridos y 3.788 los detenidos a consecuencia de ellos.[20] Nada más natural para un campesino que pasar por una crisis intelectual y espiritual en aquel año. Además, el conflicto franco-prusiano inminente, con sus posibles consecuencias —que resultaron reales— para el Papado, tenía muy soliviantadas las mentes de los católicos. Lazzaretti era por esas fechas papista, aunque sus sermones tenían algunos matices izquierdistas y republicanos como no podía ser menos en un hombre que había luchado como voluntario en el ejército nacional de 1860. Los papistas, opuestos al gobierno sin

19. N. Rosselli, *Mazzini e Bakunine (1860-1872)*, Turín, 1927, es la mejor versión, pp. 213 y ss.
20. Sereni, *op. cit.*, p. 111.

Dios, estaban de todos modos por aquellos tiempos estimulando el descontento agrario —los disturbios fueron especialmente acentuados en las provincias ex papales y se oyeron lemas católicos— y también se ha asegurado que protegieron al Lazzaretti de los primeros tiempos, cuyas prédicas podían hacer de contrapeso a la influencia liberal secular. Tuvo desde luego apoyo casi oficial de la Iglesia durante mucho tiempo.

Al darse a conocer localmente como hombre santo después de 1868, Lazzaretti empezó a elaborar sus doctrinas y profecías. Creía ser un remoto descendiente de un monarca francés (Francia era por esas fechas el principal protector del Papado). A fines de 1870, en los *Rescritti profetici,* también titulados *El despertar de los pueblos,* anunció a un profeta, un capitán, un legislador y un reformador de leyes, un nuevo pastor del Sinaí, que había de alzarse y liberar a los pueblos ahora jadeantes «como esclavos bajo el despotismo del monstruo de ambición, de hipocresía, de herejía y de orgullo». Un monarca, cuya tarea era la de reconciliar la Iglesia con el pueblo italiano, «descendería de las montañas, seguido por mil varones jóvenes, todos de sangre italiana, y a los que se llamará milicia del Espíritu Santo», que habían de regenerar el orden moral y civil.[21] Antes de poco se puso a fundar colonias comunistas en Monte Amiata, donde los fieles construyeron una iglesia y una torre para él. Todo esto hizo que se le acusara de actividades subversivas, pero Lazzaretti se las compuso para no ser condenado gracias a algunos apoyos locales influyentes.

Desde este momento fue dejando atrás cada vez más la vieja ortodoxia. En el curso de diversos ayunos y viajes, fue desarrollando la versión final de su doctrina. Él, Lazzaretti, había de ser el rey y el Mesías; el Señor construiría siete ciudades sagradas, una sobre el Monte Amiata, y las demás en los países y lugares que convi-

21. Barzellotti, *op. cit.,* pp. 193-194.

niese. Hasta entonces, había habido el Reinado de la Gracia (que identificaba con el pontificado de Pío IX). Le seguiría el Reinado de la Justicia y la Reforma del Espíritu Santo, la tercera y la última era del mundo. Grandes calamidades habían de anunciar la liberación final de los hombres por la mano de Dios.[22] Pero él, Lazzaretti, moriría. Los especialistas del pensamiento medieval, y sobre todo de las doctrinas joaquinitas reconocerán el paralelismo asombroso existente entre esta doctrina y las herejías tradicionales populares.

El momento crucial llegó en 1878. A poco de empezar ese año murieron Víctor Manuel y Pío IX, y por lo tanto, según Lazzaretti, la sucesión de pontífices había tocado a su fin. Además, también nos servirá recordar que la depresión agrícola se estaba cebando en Italia. Los precios del trigo y los salarios bajaban desde 1875, y por más que no hay razón alguna para destacar el año de 1878 —de hecho 1879 fue realmente catastrófico, como en muchas otras partes de Europa— los años de depresión anteriores eran más que suficientes para confirmar a los campesinos toscanos en su convicción que los signos y portentos del fin del viejo mundo estaban al llegar. Lazzaretti volvió de Francia donde había encontrado algunos ricos patrocinadores, y declaró ser el Mesías. Cuando informó de ello al Vaticano, se le excomulgó, como era de esperar. Pero en Monte Amiata su influencia era mucha. Hombres y mujeres venían numerosos a verle, hasta el punto de que las iglesias locales estaban vacías.[23] Anunció que descendería de su montaña el día antes de la Asunción, el 14 de agosto. Se reunió allá una muchedumbre de tres mil personas, no sabemos en qué proporción eran curiosos ni en cuál convencidos. Había comprado y confeccionado para sus seguidores un conjunto de trajes

22. Barzellotti, *op. cit.*, pp. 208, 235-236. Lo lógico es que se esperara que la tercera era fuese la de la libertad.
23. Barzellotti, *op. cit.*, pp. 256-257.

especiales, que llevaban como «Legión Italiana» y «Milicia del Espíritu Santo». Se enarboló la bandera de la República de Dios. Por diversas razones la bajada de Lazzaretti se pospuso hasta el 18 de agosto. Aquel día los lazaretistas, cantando himnos, bajaron de la montaña sobre Arcidosso topándose con los «carabinieri», que les dieron órdenes de regresar. Lazzaretti contestó: «Si queréis paz, os traigo paz, si queréis compasión, tendréis compasión nuestra, y si queréis sangre, aquí me tenéis». Después de una discusión alborotada, los «carabinieri» dispararon, y Lazzaretti fue uno de los muertos. Sus principales apóstoles y levitas fueron juzgados y sentenciados, tratando en vano el tribunal de probar que se habían propuesto saquear las casas de los ricos o hacer una revolución terrena. Desde luego, no hubo tal. Estaban organizando la República de Dios, la tercera y última época del mundo, que era cosa mucho más seria que el saqueo de las casas de los signori Pastorelli. Lo malo, como se vio, era que el tiempo no estaba maduro.

Esto pareció ser el final de los lazaretistas, salvo para los discípulos íntimos que persistían en su empeño, el último de los cuales murió en 1943. Y de hecho, un libro escrito aquel año hablaba de «el último de los Giurisdavidici». Sin embargo, la historia tiene un epílogo. Cuando en 1948 se intentó asesinar a Togliatti, el jefe comunista italiano, los comunistas de varios lugares creyeron que había llegado el gran día y la emprendieron pronto contra las comisarías, a la vez que se hacían con el poder de otras formas hasta que sus líderes les tranquilizaron. Entre los diversos puntos en que hubo algaradas de esta clase se contaba Arcidosso. Luego, un líder comunista con conocimientos históricos, que dio un mitin público en dicha ciudad, no pudo resistir la tentación de aludir al profeta Lazzaretti y a la matanza de 1878. Después del mitin, le tomaron por su cuenta varias personas del público, y le dijeron lo contentas que estaban de haberle oído hablar de este modo. Eran lazaretistas y eran

muchos en esa zona. Estaban naturalmente con los comunistas porque estaban contra la policía y el Estado. El profeta hubiese seguido con toda probabilidad la misma pauta. Pero hasta entonces no sabían que los comunistas también apreciaban el noble trabajo realizado por Davide Lazzaretti. Así que el movimiento milenario original había continuado clandestinamente —los movimientos campesinos tienen gran facilidad para existir por debajo del nivel en que los habitantes de la ciudad se percatan de su existencia—. Había sido absorbido por un movimiento revolucionario más amplio y más moderno. La sublevación del Arcidosso en 1948 era una segunda edición, algo modificada, de la bajada del Monte Amiata.

¿Quiénes eran o son los lazaretistas? Como es de esperar, pocos de ellos eran ricos. Pocos carecían sin embargo, de alguna parcela de tierra. Su fuerza principal parece haber estribado entre los pequeños labradores, los aparceros, los artesanos y sus iguales en los pueblos más pequeños de la montaña. Esto sigue siendo así, por más que los miembros campesinos de la secta, como es tan frecuente, han tendido a prosperar en sus negocios terrenos y a alcanzar un nivel de vida superior al intermedio, por lo que se cuentan ahora entre ellos muchos hombres de cierto peso que gozan del respeto de sus conciudadanos. De hecho la experiencia demuestra que las herejías «puras» del tipo medieval tienden en la actualidad a atraer menos a hombres totalmente desprovistos de tierras, quienes se van derechamente a los movimientos socialista y comunista, que a pequeños campesinos con problemas, artesanos agrícolas y aldeanos, y otros individuos en situaciones semejantes. Su posición les lanza adelante y luego les echa atrás: hacia una sociedad nueva y hacia el sueño de un pasado puro, la edad de oro o los «buenos tiempos de antes»; y puede que la forma sectaria del milenarismo exprese esta dualidad. En cualquier caso, las diversas sectas heréticas que florecieron en el sur de Italia en una atmósfera que más recuerda el espíritu re-

volucionario de los campesinos de tiempos de Lutero que de los años de Lenin, parecen manifestar la misma tendencia, por más que nada seguro podemos decir hasta que se haya emprendido en serio el muy necesario estudio de las herejías rurales meridionales —comunidades más antiguas como los valdenses o la «Iglesia de los Hermanos Cristianos»; otras más recientes, como la Iglesia de Pentecostés, los adventistas, los baptistas, los Testigos de Jehová y las Iglesias de Cristo—.[24] Sea como sea, Chirona el Evangélico, cuya autobiografía designa Rocco Scotellaro como ejemplo típico de esta clase de campesino, es un artesano agrícola y aparcero «nacido en una modesta familia de pequeños cultivadores directos».[25] Los famosos judíos de San Nicandro parecen pertenecer a grupos análogos, siendo su fundador por lo menos poseedor de una minúscula parcela, y trabajando de artesanos (zapateros, etc.) varios de los jefes religiosos de esta comunidad.[26] La secta de Pentecostés, según Elena Cassin, ejerce peculiar atracción sobre los artesanos, y los organizadores sindicales de la Confederación General Italiana del Trabajo (CGIL) de la provincia de Foggia, en Apulia, consideran a los protestantes como un grupo com-

24. Mientras tanto, la obra de Elena Cassin, *San Nicandro* (París, 1957) —estudio detallado del notable grupo de campesinos conversos al judaísmo— contiene un material inapreciable acerca de la fermentación religiosa en Monte Gargano, en la espuela de la bota italiana, y también un mapa en que se ve la distribución de las comunidades del culto de Pentecostés en Italia. Es un trabajo de sumo interés. Acerca de la naturaleza de la Iglesia de Pentecostés y otras que han tenido un atractivo mucho mayor desde la guerra, véase la descripción general de las sectas surgidas entre los obreros algodoneros norteamericanos, en el capítulo VIII.

25. Rocco Scotellaro, *Contadini del Sud,* Bari, 1955, Vita di Chironna Evangelico.

26. Elena Cassin, *op. cit.* Desgraciadamente no da la situación social más que de cinco de entre los veintitantos miembros varones adultos de la comunidad.

puesto de pequeños terratenientes; «una secta de hortelanos», fue como los definió ante mí uno de ellos.[27]

Tampoco debe pensarse que la afinidad de los lazaretistas con el socialismo y el comunismo sea excepcional. La fermentación religiosa entre los campesinos del Sur no es más que un aspecto de su espíritu revolucionario endémico, aunque —si es que puede servirnos de guía la experiencia de Monte Gargano— sea también un aspecto que suele ser muy pronunciado allá donde no ha encontrado todavía, o no se le ha dejado cobrar, expresión política. El protestantismo hizo sus primeras conquistas importantes después de 1922, o sea tras de la derrota de las asociaciones campesinas, del triunfo del fascismo y de cerrarse las puertas de Norteamérica para los inmigrantes. Se me dice, además, que en la provincia de Cosenza (Calabria) sus principales triunfos se centran en las zonas sin desarrollar políticamente del Norte, y en Foggia hay indicios para creer que las sectas tienen fuerza algo mayor a ambos lados de las llanuras de Tavoliere que en las llanuras mismas, con su arraigada tradición socialista. Sin embargo, en condiciones como las de Italia meridional resulta prácticamente imposible para una religión herética no actuar al mismo tiempo de aliada de los movimientos anticlericales seculares, y muy difícil no pertenecer de algún modo a la clase de los simpatizantes revolucionarios, con lo que no cabe deslindar de modo tajante entre campesinos socialistas y comunistas y campesinos miembros de las sectas. Se me dice que la gran mayoría de los judíos conversos de San Nicandro votaron por el partido comunista (la capital es un bastión de las izquierdas), en tanto que los comunistas locales —algunos de los cua-

27. Agradezco la información que me han proporcionado acerca de la composición social y la filiación política de los sectarios en 1957 a Lucio Conte y otros de la Federación Provincial de la CGIL de Foggia, así como a varios miembros del partido comunista en San Nicandro.

les son familiares de los protestantes locales— les describen como «de los nuestros». Varios protestantes son incluso militantes comunistas, y se sabe de casos en que Testigos de Jehová han sido elegidos secretarios de las *Camere del Lavoro* locales, y aun de organizaciones locales del partido comunista, lo que resulta todavía más engorroso para las organizaciones superiores del partido. Mas la tendencia de los campesinos heréticos a unirse a los movimientos de izquierda no debe identificarse con el milenarismo religioso-político puro, al estilo del lazaretista. Parece que éste es más bien un fenómeno de carácter excepcional, al menos en Europa occidental y meridional, aunque puede que investigando más llegáramos al descubrimiento de otros ejemplos de la clase del Mesías de Monte Amiata.

# V. MILENARISMO (II): LOS ANARQUISTAS ANDALUCES

El lector inglés tiene por lo menos un libro a su disposición, introducción tan excelente a España y al anarquismo español que casi no es menester hacer otra cosa que citarlo: *El laberinto español,* de Gerald Brenan.[1] Este capítulo, aun cuando no esté de hecho basado en Brenan, es poco más que una versión ligeramente ampliada y algo más detallada de una explicación con la que pocos investigadores estarán seguramente en desacuerdo.

Se ha observado que Andalucía es la «Sicilia de España»,[2] y no pocas observaciones acerca de la isla (véanse capítulos II y V) se aplican también a Andalucía.

1. Este capítulo se funda mucho en Brenan, cuya obra *The Spanish Labyrinth* se publicó en Londres en 1960 (hay trad. esp., París, 1963) y en algunas de las obras mencionadas en su bibliografía, singularmente la de Juan Díaz del Moral, *Historia de las agitaciones campesinas andaluzas* (Madrid, 1929; reedición, Madrid, 1967), para la que ningún elogio será suficiente por parte del que estudie los movimientos sociales primitivos. Acaso convenga también mencionar *People of the Sierra* (1954), de Pitt-Rivers, monografía antropológica sobre el pueblo de Grazalema. Sus observaciones acerca del anarquismo local son útiles, pero el autor olvida demasiado el hecho de que esa pequeña ciudad fue algo más que meramente anarquista: fue uno de los centros clásicos del anarquismo, y como tal se la conoció en España. No se intenta explicar por qué Grazalema fue un centro mucho más fuerte de este movimiento que otras ciudades y aldeas, o por qué surgió el movimiento y por qué obedeció al ritmo que le conocemos, todo lo cual resta valor al libro, por lo menos para el historiador.

2. Ángel Marvaud, *La question sociale en Espagne,* París, 1910, p. 42.

Consiste, a grandes rasgos, en la llanura del Guadalquivir y las montañas que la contienen como una concha. Desde un punto de vista global, se trata casi invariablemente de un área de pueblos en que se concentra la población, con un campo vacío al que los campesinos iban a vivir durante largos períodos en chabolas y cortijos, dejando a sus mujeres en el pueblo; país de grandes propiedades pertenecientes a terratenientes absentistas, tierras mal cultivadas, y una población de braceros y jornaleros sin tierras reducidos a un estado casi servil. Es la zona latifundista clásica, por más que ello no implica que toda Andalucía estuviese cultivada directamente por grandes propiedades y ranchos en el siglo XIX; una parte de los predios era arrendada a corto plazo por pequeñas parcelas. Solamente una parte exigua de la propiedad era minifundista o estaba arrendada para períodos largos —porciones que formaban islotes políticamente conservadores en un mar revolucionario—. En Cádiz las fincas de más de 250 hectáreas ocupaban el 58 por ciento de la provincia en 1931: incluían en ellas tres propiedades que pasaban de las 10.000 hectáreas cada una, y eran 32 las que rondaban las 5.000 hectáreas, con 271 de unas 900 hectáreas. En tres de los términos judiciales de la provincia, los latifundios ocupaban entre el 77 y el 96 por ciento del área total. En Sevilla, los latifundios ocupaban el 50 por ciento de la superficie total: se contaban entre ellos 13 que promediaban casi las 7.000 hectáreas, y 104 que rondaban las 2.000 cada uno. La situación en Córdoba era similar, aunque ligeramente mejor. Casi no hace falta decir que las grandes propiedades solían ocupar la mejor tierra. El panorama general puede seguramente resumirse con la observación de que en las provincias de Huelva, Sevilla, Cádiz, Córdoba y Jaén, 6.000 latifundistas poseían por lo menos el 56 por ciento de la renta imponible, compartiendo el resto 285.000 pequeños terratenientes, en tanto que el 80 por ciento aproximadamente de la población rural carecía

absolutamente de tierra.[3] Anotemos, de paso, que Andalucía, lo mismo que Italia meridional, estaban pasando durante el siglo XIX —si es que no desde tiempo de los árabes— por un proceso de desindustrialización debido a su incapacidad de hacer frente a los competidores del norte del país y del extranjero. Exportadora de productos agrícolas y de trabajadores sin especializar, que empezaron a emigrar hacia el Norte industrializado, Andalucía hacía depender casi exclusivamente la vida de sus moradores de una agricultura singularmente miserable y llena de avatares.

Una abundante literatura describe unánimemente sus condiciones sociales y económicas bajo los rasgos más siniestros. Lo mismo que en Sicilia, los braceros trabajaban cuando había tarea para ellos y pasaban hambre cuando no la había, como de hecho siguen haciendo hasta cierto punto. Una estimación de su dieta mensual en los primeros años del siglo actual les hacía vivir casi exclusivamente de pan malo —de dos libras y media a tres libras diarias—, algo de aceite, vinagre, judías, garbanzos y lentejas, y un condimento de sal y de ajo. El índice de mortalidad en los pueblos de la serranía cordobesa a finales del siglo XIX oscilaba entre el 30 y 38 por mil. En Baena, el 20 por ciento de todas las muertes acaecidas en el quinquenio 1896-1900 tenían por causa enfermedades pulmonares, y casi el 10 por ciento eran enfermedades de carencia. El analfabetismo masculino a principios del siglo actual oscilaba entre el 65 y el 50 por ciento en las diversas provincias andaluzas. Casi

3. Brenan, *op. cit.*, pp. 114 y ss.; véase también los mapas pp. 332-335; *La reforma agraria en España,* Valencia, 1957; «Spain: The distribution of property and land settlement», en *International Review of Agricultural Economics,* núm. V, 1916, que da los porcentajes de terratenientes en la población rural activa en los trabajos propiamente agrícolas: por debajo de 17 y por debajo de 20, respectivamente en Andalucía occidental y oriental, frente a casi 60 en Castilla la Vieja (pp. 95 y ss.).

ninguna mujer campesina sabía leer. No será preciso que sigamos con este tétrico catálogo después de añadir que hay partes de esta desgraciada región que siguen siendo más míseras que cualquier otra zona de Europa occidental.[4]

No debe sorprendernos que el área se tornase profundamente revolucionaria tan pronto como despertó la conciencia política en Andalucía. Hablando en términos generales, la cuenca del Guadalquivir y las áreas serranas al sudeste del río eran anarquistas, es decir, lo eran principalmente las provincias de Sevilla, Cádiz, Córdoba y Málaga. Las áreas mineras al oeste y al norte (Río Tinto, Pozoblanco, Almadén, etc.), zonas obreras y socialistas, cerraban la anarquista por una parte; la provincia de Jaén, menos desarrollada y bajo la influencia tanto del socialismo castellano como del anarquismo andaluz, constituía la linde fronteriza por otra, cerrando la tercera frontera Granada, donde el conservadurismo era más fuerte o por lo menos los campesinos más tímidos. Sin embargo, como las estadísticas electorales españolas no brindan una imagen fidedigna de la complexión política de esta región, en parte debido a que los anarquistas se abstuvieron de votar hasta 1936, y seguramente algunos se abstuvieron aún entonces, y en parte debido a que la influencia de terratenientes y autoridades las viciaban, la idea que podemos hacernos será más bien impresionista que fotográfica.[5] El anarquismo rural no estaba en absoluto confinado a los jornaleros sin tierras. De

4. Marvaud, *op. cit.*, pp. 137, 456-457; F. Valverde y Perales, *Historia de la villa de Baena*, Toledo, 1903, pp. 282 y ss.

5. Así, en las elecciones de 1936 en la provincia de Cádiz, hubo mayorías del Frente Popular en todas partes salvo a lo largo de una porción de la costa occidental y en el rincón montañoso de Ronda, zona donde por cierto había algunos de los bastiones tradicionales y legendarios del anarquismo, y donde seguramente se siguió la política de abstención electoral. He tomado las cifras del *Diario de Cádiz*, 17 febrero 1936.

hecho, Díaz del Moral y Brenan han demostrado con fuerza que los pequeños terratenientes y los artesanos desempeñaron un papel tan importante por lo menos, y algunos aseguran que más sostenido, en la política anarquista, ya que eran menos vulnerables económicamente y no tan apocados socialmente. El que haya visto un pueblo de braceros en el que, fuera de los terratenientes, los capataces y otros «nacidos para mandar», solamente los artesanos y los contrabandistas llevan el sello indefinible de la dignidad personal, comprenderá lo que se quiere decir.

La revolución social en Andalucía empieza poco después de 1850. Se han citado ejemplos anteriores —el famoso pueblo de Fuenteovejuna es andaluz— pero hay poca evidencia de movimientos agrarios específicamente revolucionarios antes de la segunda mitad del siglo XIX. El caso de Fuenteovejuna (1476) fue, después de todo, una revuelta peculiar contra una opresión anormal por parte de un señor individual, y además se hizo de concierto con los cordobeses de la capital, por más que ni la leyenda ni el drama destaquen este punto. Las asonadas provocadas por hambre en el siglo XVIII, con sus matices de separatismo andaluz, parecen también haber sido cosa de ciudad antes que rural, y reflejan la desintegración del imperio español en el momento aquél, así como son eco de las revoluciones coetáneas más serias de Portugal y de Cataluña, y no el descontento agrario como tal. Sea como sea, en cualquier caso hay pocos indicios de que ninguno de estos movimientos se propusiese específicamente la consecución de un milenio campesino, aunque no cabe duda de que la investigación revelará algunos en que ello se dé. Los campesinos andaluces sufrieron y pasaron hambre, como los campesinos de todos los períodos preindustriales, y el espíritu revolucionario que en ellos alentaba encontraba su derivativo en un culto singularmente apasionado tanto del bandolerismo social como del contrabando; de

Diego Corrientes, el bandolero de Andalucía
Que robaba al rico y socorría al pobre.[6]

Acaso también derivaba ese espíritu en un apego feroz por la Iglesia Católica Militante, cuya Santa Inquisición castigaba al hereje, por rico y poderoso que fuera, cuyos teólogos españoles, como el jesuita padre Mariana, defendieron el alzamiento de Fuenteovejuna y arremetieron contra la riqueza a la vez que proponían remedios sociales radicales; y cuyo monasticismo encarnaba algunas veces su ideal primitivo comunista. Yo mismo he oído a un viejo campesino aragonés hablar en estos términos favorables de la orden religiosa a que pertenecía su hijo: «Practican el comunismo allí, sabe usted. Lo ponen todo junto y cada uno toma lo que necesita para vivir». Mientras la Iglesia española retuvo ese «populismo» excepcional que hizo que sus párrocos luchasen como líderes de guerrillas al frente de sus fieles en las guerras del Francés, hizo desde luego las veces de derivativo eficacísimo par sentimientos que de otro modo podían haberse tornado revolucionarios en forma más secular.

A finales de la quinta década del siglo pasado se tienen noticias de cuadrillas de campesinos que merodeaban y aún de pueblos que asumían el poder.[7] El primer movimiento revolucionario indígena que atrajo una atención específica fue la sublevación de Loja y de Iznájar en 1871, varios años antes de la irrupción de los apóstoles bakuninistas. (Sin embargo, creo comprender que hubo una cierta influencia izquierdista masónica de tipo carbonario en la sublevación de Loja.)[8] El período de la In-

6. Pitt-Rivers, *op. cit.*, capítulo XII, acerca del lugar que ocupa el bandolero en el marco de un pueblo andaluz moderno. Pero su explicación no revela una comprensión singular del problema.

7. «The agrarian problem in Andalusia», en *Int. Rev. of Agric. Econ.*, XI, 1920, p. 279.

8. Mi amigo Victor Kiernan, de cuyo profundo conocimiento de la

ternacional y de las agitaciones republicanas de 1868-1873 fue testigo de ulteriores movimientos: el cantonalismo, es decir, la exigencia de la independencia aldeana, característica de todos los movimientos campesinos españoles, en Iznájar y Fuenteovejuna, la exigencia de la división de tierras en Pozoblanco y Benamejí, «aquel pueblo tristemente célebre cuyos habitantes solían antes practicar el contrabando en gran proporción», donde los bandoleros habían sitiado con frecuencia a los ricos y donde el Estado no castigaba los delitos porque nadie estaba dispuesto a declarar.[9] Cuando los «hijos de Benamejí» (todavía desempeñan su papel legendario como hombres individualistas que sabían hacerse respetar en el *Romancero gitano* de Lorca) añadieron a la rebelión individual la revolución social, empezó una nueva era en la política española. El anarquismo apareció sobre el tablado, propagado por los enviados del ala bakuninista de la Internacional. Lo mismo que en otros lugares de Europa, los primeros años de la antepenúltima década del ochocientos fueron testigos de una rápida expansión de los movimientos políticos de masa. La principal fuerza del nuevo espíritu revolucionario estaba concentrada en las provincias latifundistas clásicas, fundamentalmente en Cádiz y en el sur de la de Sevilla. Empiezan a surgir los bastiones del anarquismo andaluz: Medina Sidonia, Villamartín, Arcos de la Frontera, el Arahal, Bornos, Osuna, el Bosque, Grazalema, Benaocaz.

El movimiento se hundió poco antes de 1880 —menos gravemente en la provincia de Cádiz que en las demás— y volvió a resurgir de nuevo en los primeros

España de mediados del siglo XIX me he valido, me dice que así lo da a entender —acaso equivocadamente— N. Díaz y Pérez, *La francmasonería española.*

9. Julián Zugasti, *El bandolerismo,* vol. I, Introducción, pp. 239-240. En Iznájar, otro de los centros pioneros de la revolución social, también imperaba, con fuerza notable, el código de la *omertà,* según la misma fuente.

años de la década de los 80, para volverse a hundir de nuevo. La primera huelga general campesina es de aquella época y tuvo lugar en el área de Jerez —por aquel entonces y luego fortaleza del anarquismo partidario de la violencia física—. En 1892 hay otra llamarada, que culminó en la fácilmente reprimida marcha de varios miles de braceros sobre Jerez. A principios de este siglo hubo otro brote, esta vez bajo la bandera de la «huelga general», táctica que hasta entonces no había sido considerada de modo sistemático como arma para llegar a la revolución social. Las huelgas generales campesinas se reprodujeron por lo menos en dieciséis pueblos, en la provincia de Cádiz sobre todo, en los años 1901-1903.[10] Estas huelgas manifestaron acentuadas características milenarias. Después de otro período de quietud, se inició el mayor de los movimientos de masas hasta entonces conocido, a consecuencia según se dice, de las noticias de la Revolución rusa, que penetraron en esta región remota. En este período «bolchevique» Cádiz perdió por primera vez su primacía entre las provincias anarquistas sustituyéndole en ello Córdoba. La República (1931-1936) asistió al último de los grandes rebrotes y el mismo año de 1936 tuvo lugar la toma del poder en muchos pueblos anarquistas. Sin embargo, con la excepción de Málaga y de la franja cordobesa colindante, la zona anarquista pasó a estar bajo la dominación franquista casi desde los primeros días de la sublevación, y aun las partes republicanas quedaron pronto conquistadas. Así que los años 1936-1937 cierran por lo menos este período de la historia anarquista andaluza.

Es evidente que en un área bastante amplia de Andalucía la tendencia revolucionaria del campesinado ad-

10. En *Cádiz:* Arcos, Alcalá del Valle, Jerez, La Línea, Medina Sidonia, San Fernando, Villamartín; en *Sevilla:* Carmona, Morón; en *Córdoba:* Bujalance, Castro del Río, Córdoba ciudad, Fernán-Núñez; en *Málaga:* Antequera; en *Jaén:* Linares.

quirió un carácter endémico desde poco antes de la Revolución de Septiembre, y epidémico a intervalos que se sucedían aproximadamente cada diez años. También está claro que en la primera mitad del siglo XIX no hubo movimientos ni remotamente comparables a éstos ni por su fuerza ni por su carácter. No resulta fácil descubrir las razones por las que así fue. El surgir del espíritu revolucionario no era mero reflejo de condiciones malas, porque puede que estas condiciones mejoraran, aunque sólo hasta el punto de eliminar las hambres realmente catastróficas como las acaecidas en 1812, 1817, 1834-1835, 1868 y 1882. La última verdadera hambre (si exceptuamos algunos episodios que siguieron a la guerra civil) fue la de 1905. De todos modos, el hambre solía tener su resultado habitual de inhibir antes que estimular los movimientos sociales cuando llegaba ella, aunque los hubiese excitado al aproximarse. Cuando se tiene verdadera hambre, se está demasiado ocupado en buscar comida, sin tiempo para dedicarse a otros quehaceres; de lo contrario sobreviene la muerte. Las condiciones económicas determinaban en forma natural el momento y la periodicidad de los brotes revolucionarios —por ejemplo, los movimientos sociales tendían a llegar a su punto de mayor intensidad en los peores meses del año— de enero a marzo, cuando menos trabajo tienen los jornaleros (la marcha sobre Jerez de 1892 y el alzamiento de Casas Viejas en 1933 tuvieron ambos lugar a primeros de enero), y de marzo a julio, cuando se ha agotado la cosecha anterior y mayor es la estrechez. Pero el surgir del anarquismo fue más que simple trasunto de dificultades económicas crecientes. Reflejaba movimientos políticos exteriores de modo nada más indirecto. Las relaciones entre los campesinos y la política (que es cosa de los que viven en la ciudad) son peculiares en cualquier caso, y todo lo que cabe decir es que las no muy concretas noticias que llegaban acerca de algún cataclismo político como una revolución o un «nuevo sistema»,

o algún acontecimiento habido en el movimiento trabajador internacional, que tuviese visos de anunciar un mundo nuevo —la Internacional, el descubrimiento de la huelga general como arma revolucionaria—, que todo ello movía una fibra entre los campesinos, suponiendo que los tiempos estuviesen maduros. La mejor explicación es que el surgir del espíritu revolucionario social fue consecuencia de la introducción de relaciones legales y sociales de índole capitalista en el campo meridional durante la primera mitad del siglo XIX. Se abolieron en 1813 los derechos feudales sobre la tierra, y entre entonces y la Revolución de 1854, la lucha por la imposición del contrato libremente otorgado en asuntos agrícolas siguió su camino. En 1855 sus partidarios habían logrado imponerse: la liberación general de la propiedad civil y eclesiástica (tierras amortizadas del Estado, de la Iglesia, etc.) se confirmó y se dieron órdenes para su venta en el mercado libre. A contar de entonces, las ventas prosiguieron sin interrupción. Casi no es preciso analizar las consecuencias necesariamente catastróficas de una revolución económica tan sin precedente para el campesinado. La aparición del espíritu revolucionario de contenido social vino detrás. Lo peculiar acerca de Andalucía es la transformación, notable por lo clara y temprana, de los disturbios sociales y de la agitación revolucionaria en un movimiento específico y políticamente consciente encaminado a la revolución social agraria, bajo la jefatura de líderes anarquistas. Y es que, como dice Brenan,[11] Andalucía tenía en 1860 los ingredientes de un fermento primitivo y poco matizado muy al modo de Italia meridional. Podía haber florecido la combinación italiana de bandolerismo social y revolucionario borbónico y de sublevaciones campesinas ocasionales, o la combinación siciliana de ambos con la Mafia, compleja amalgama ella misma de bandolerismo social, bandole-

11. Brenan, *op. cit.*, p. 156.

rismo al servicio de los terratenientes y autodefensa general frente a los que vienen de fuera. No cabe duda de que las predicaciones de los apóstoles anarquistas, que soldaron juntas las rebeliones aisladas de Iznájar y Benamejí, de Arcos de la Frontera y de Osuna, uniéndolas en un solo movimiento, es en parte responsable de esta nitidez de perfiles políticos. Por otra parte, los apóstoles anarquistas también fueron al sur de Italia, pero sin encontrar reacción que se pareciese en nada a la andaluza.

Puede sugerirse que ciertas características tanto de la Iglesia como del Estado en España coadyuvasen también a producir el modelo andaluz, tan peculiar. El Estado no era un Estado de extranjeros como en Sicilia (fuese de los borbones o de Saboya), o en el sur de Italia (la casa de Saboya): era español. La sublevación contra el que manda legítimamente requiere siempre una conciencia política superior a la que se precisa para rechazar a un extranjero. Además, el Estado español tenía un representante directo en cada pueblo, personificación omnipresente, eficaz, y enemiga del campesino: la Guardia Civil, formada en el año 1844, con el fin primordial de acabar con el bandolerismo y que tenía el ojo puesto sobre los pueblos desde sus cuarteles fortificados, paseando armada y por parejas en el campo, sin ser nunca los guardias hijos de la aldea o de la ciudad en que estaban destinados. Como observa atinadamente Brenan «cada número de la Guardia Civil se convirtió en agente de reclutamiento anarquista y conforme fue incrementando el número de miembros que militaban en las filas anarquistas, fue creciendo el contingente de la Guardia Civil».[12] Mientras el Estado forzaba a los campesinos a definir sus rebeliones en términos hostiles a él, la Iglesia también les abandonaba. No es éste el lugar adecuado

12. Un ejemplo: antes de la sublevación, en Casas Viejas (1933), había cuatro guardias civiles con puesto en el pueblo; hoy (1956), se les supone entre doce y dieciséis.

para analizar la evolución del catolicismo español desde finales del siglo XVIII.[13] Podemos limitarnos a decir que en el curso de su batalla, perdida de antemano, contra las fuerzas del liberalismo económico y político, la Iglesia se convirtió en una fuerza conservadora a secas en la medida en que dio la mano a las clases adineradas, frente a su papel de fuerza conservadora-revolucionaria desempeñando por ejemplo entre los pequeños terratenientes de Navarra y de Aragón, espina dorsal del movimiento carlista. El hecho de ser la Iglesia del *status quo,* del rey y del pasado no obsta a que tal institución sea también la Iglesia de los campesinos. Pero sí lo impide el que sea la Iglesia de los ricos. Cuando los bandoleros sociales se convirtieron en delincuentes protegidos por los caciques locales adinerados, y cuando la Iglesia se tornó la Iglesia de los ricos, el sueño campesino de un mundo justo y libre tuvo que buscarse una nueva forma de expresión. Tal es lo que le aportaron los apóstoles anarquistas.

La ideología del nuevo movimiento campesino era anarquista; o, para darle un nombre más preciso, comunista libertaria. Su programa económico apuntaba teóricamente al logro de una situación de propiedad común, a la vez que en la práctica se proponía, casi exclusivamente en las primeras fases, el reparto de la tierra. Su programa político era republicano, y antiautoritario; es decir, que concebía un mundo futuro en que la aldea o la ciudad se autogobernase siendo una unidad soberana, sociedad aquélla de la que se eliminaban las fuerzas exteriores a la localidad como reyes y aristocracias, policía, recaudadores de impuestos y demás agentes del Estado supralocal, agentes al cabo de la explotación del hombre por el hombre. En las condiciones andaluzas, un programa como aquél era menos utópico de lo que pue-

13. La versión de Brenan es, como siempre, concisa, lúcida y perspicaz.

de parecer. Los pueblos se habían autoadministrado, tanto en lo económico como en lo político, a su modo primitivo, con un mínimo de organización administrativa, gubernativa y coactiva, y parecía razonable pensar que la autoridad y el Estado eran intrusos innecesarios. ¿Por qué, en efecto, había de producir caos y no justicia en un pueblo la desaparición de un puesto de la Guardia Civil, o de un alcalde designado desde arriba, o de remesas continuadas de impresos oficiales? Sin embargo, puede inducirnos a error expresar las aspiraciones de los anarquistas en términos de un conjunto preciso de exigencias económicas y políticas. Ellos querían un nuevo mundo moral.

Ese mundo había de llegar mediante la iluminación de la ciencia, del progreso y de la instrucción, en los que creían con fervor apasionado los campesinos anarquistas, rechazando la religión y la Iglesia lo mismo que rechazaban todas las demás manifestaciones del vil mundo de la expresión. No sería el suyo por fuerza un mundo de riqueza y de comodidad, porque aun suponiendo que los campesinos andaluces podían siquiera imaginar la holgura, no se trataba más que de la posibilidad de que todos tuviesen siempre bastante que llevarse a la boca. El pobre de la sociedad preindustrial siempre concibe la sociedad ideal como una sociedad en que se comparte la carga de la austeridad, y no como un sueño de abundancia para todos. Pero sería un mundo libre y justo. Este ideal no es específicamente anarquista. Es más, si el programa que ocupaba las mentes de los campesinos sicilianos [14] o de cualesquiera otros campesinos revolucionarios se hubiese llevado a cabo, el resultado se hubiera parecido sin duda al espectáculo que ofrecía Castro del Río en la provincia de Córdoba entre la toma del poder y la conquista del pueblo por las tropas franquistas: expropiación de la tierra, abolición de

14. Véase apéndice 5.

la moneda, hombres y mujeres que trabajaban sin ser propietarios y sin salario, sacando lo que necesitaban del almacén local («lo ponen todo junto y cada cual saca lo que necesita»), y también una exaltación moral grande, terrible. Se cerraron las tabernas del pueblo. Antes de poco había desaparecido el café del almacén aldeano y los militantes aguardaban a que desapareciese otro vicio más. El pueblo estaba solo y acaso fuera más pobre que antes: pero era puro y libre y los que no servían para vivir libres fueron muertos.[15] Si este programa llevaba una etiqueta bakuninista, era porque ningún movimiento político ha reflejado mejor que el bakuninismo en los tiempos modernos las aspiraciones espontáneas de un campesino atrasado, ya que el bakuninismo se subordinó deliberadamente a él. Además el anarquismo español, más que cualquier otro movimiento político de nuestra época, fue tanto en la elaboración de su contenido, como en su difusión, obra casi exclusiva de campesinos y pequeños artesanos. Como indica Díaz del Moral, contra lo que ocurría con el marxismo, no atrajo prácticamente a ningún intelectual, ni dio ningún teórico relevante. Sus adeptos eran hombres que predicaban por el campo, y profetas de aldea. Su literatura consistía en periódicos y panfletos que en el mejor de los casos divulgaron las teorías elaboradas por pensadores extranjeros: Bakunin, Reclus, Malatesta. Con acaso una excepción —y se trata de un gallego—* no hay teórico anarquista ibérico importante. Era arrolladoramente un movimiento de hombres pobres, por lo que no debe sorprendernos que reflejase los intereses y las aspiraciones de los pueblos andaluces hasta un punto asombroso.

Era seguramente lo más cercano que había a su espíritu revolucionario sencillo, con aquel su total y absoluto rechazo del vil mundo de la opresión, que halló

15. F. Borkenau, *The Spanish Cockpit,* 1937, pp. 166 y ss.
* El autor se refiere, sin duda, a Ricardo Mella. *(N. del e.)*

en la pasión anarquista típica de quemar iglesias su expresión genuina; una pasión es ésa que tiene pocos paralelos en otros lugares y que probablemente indica la profundidad del desencanto campesino ante la «traición» de la Iglesia a la causa de los pobres. «Málaga», dice el *Guide Bleu* sobre España del año 1935 con seriedad aparente, «es una ciudad de ideas avanzadas. En los días 12 y 13 de mayo de 1931 se quemaron allá 43 iglesias y conventos». Y un viejo anarquista, mirando aquella misma ciudad en llamas unos cinco años después, tuvo la siguiente conversación con Brenan:

> —¿Qué piensa usted de eso? —preguntó.
> —Están quemando Málaga —contesté.
> —Sí —dijo—. La están asolando con las llamas. Y yo digo a usted, no quedará piedra sobre piedra. No, ni una planta ni siquiera una col volverá a crecer allí, de modo que se habrá terminado la iniquidad de este mundo.[16]

Y el anarquista consciente no solamente quería destruir el mundo vil —por más que no pensara normalmente que ello implicaría de hecho no poco quemar y matar—, sino que lo rechazaba sin más ya. Todo lo que había de tradicional en el andaluz debía echarse por la borda. No estaba dispuesto a pronunciar la palabra Dios ni a tener nada que ver con la religión, estaba contra las corridas de toros, se negaba a beber y aun a fumar —en el período «bolchevique» también se filtró en este movimiento una tendencia vegetariana—, desaprobaba la promiscuidad sexual aunque estuviese oficialmente de acuerdo con el amor libre. De hecho, en tiempos de huelga o de revolución, hasta pruebas hay de que practicaba la castidad absoluta, lo que algunas veces interpretaban erróneamente los que le observaban desde fue-

16. Brenan, *op. cit.*, p. 189.

ra.[17] Era un revolucionario en el sentido más completo concebible para los campesinos andaluces, condenándolo *todo* en cuanto al pasado. De hecho, era un milenario.

Afortunadamente tenemos por lo menos una magnífica exposición de los aspectos milenarios del anarquismo aldeano, visto por un notario local, simpatizante y también investigador serio del movimiento: Juan Díaz del Moral, en su maciza *Historia de las agitaciones campesinas andaluzas: Córdoba,* sigue el curso de los acontecimientos hasta los primeros años del segundo decenio del siglo XX. El esbozo que a continuación presentamos se funda principalmente en Díaz del Moral, y en unas cuantas otras fuentes, menos ambiciosas, a las que añado mi propio breve estudio de una sola revolución aldeana, la de Casas Viejas (Cádiz) en 1933.[18]

El movimiento anarquista aldeano puede dividirse en tres secciones: la masa de la población lugareña, que solamente tomaba parte activa en él de modo intermitente, cuando parecía requerirlo la ocasión; el núcleo de predicadores, jefes y apóstoles locales —los llamados obreros conscientes— que en la actualidad reciben retrospectivamente el calificativo de «los que tenían ideas», que estaban en estado de actividad permanente; y los forasteros: líderes, oradores y periodistas de otras partes de España, y otras influencias similares venidas de afuera. En el movimiento anarquista español esta última sección fue anormalmente poco importante. El movimiento repudió toda organización, o por lo menos toda organización

17. Brenan, *op. cit.*, p. 175; Marvaud, *op. cit.*, p. 43, observa que durante la huelga general de Morón en 1902, los matrimonios se pospusieron hasta el día del reparto de tierras, pero lo atribuye tan sólo a un optimismo demasiado ingenuo.

18. La mejor fuente para esto es el *Diario de Cádiz* para dicho período. Todos los periódicos y libros españoles y extranjeros, sin excepción, narran la historia desde un ángulo ligeramente equivocado. He hablado también con algunos supervivientes de la revolución en el pueblo mismo.

rígidamente disciplinada, y se negó a participar en la política; por lo tanto tuvo pocos líderes de talla nacional. Su prensa consistía en abundantes cuanto modestas *hojas,* escritas en gran parte por obreros conscientes de otros pueblos y ciudades, y cuyo propósito era menos el de inspirar una línea política —como tenemos visto, el movimiento no creía en la política— que el de repetir y amplificar los argumentos en pro de la Verdad, el de atacar la Injusticia, el de crear esa sensación de solidaridad que hacía que el zapatero aldeano andaluz fuera consciente de tener hermanos que en Madrid y Nueva York, en Barcelona, Livorno y Buenos Aires luchaban en el mismo frente que él. Las fuerzas forasteras más activas las componían predicadores y propagandistas itinerantes: no aceptando otra cosa que la hospitalidad, iban éstos por los campos predicando la buena nueva o iniciando escuelas locales; añádanse a ellos los grandes nombres remotos de los clásicos que escribieran los panfletos básicos: Kropotkin, Malatesta. Pero aunque uno o dos hombres llegasen a alcanzar una reputación nacional en sus giras retóricas, no debe pensarse que estuviesen en nada disgregados de la aldea. Existía la misma posibilidad de que un aldeano local adquiriese reputación semejante, ya que *todo* obrero consciente consideraba deber suyo la propaganda incesante, a dondequiera se dirigiesen sus pasos. Lo que más influía en los hombres, creían, no eran otros hombres, sino la verdad, y el movimiento todo giraba en torno de la propagación de la verdad por cualquiera que la hubiese conocido. Y es que, ¿qué podían hacer sino volver a transmitirla, después de adquirida la tremenda revelación de que los hombres ya no necesitaban ser pobres y supersticiosos?

Los obreros conscientes, antes que organizadores, eran pues educadores, propagandistas y agitadores. Díaz del Moral nos ha brindado una espléndida descripción de su tipo: pequeños artesanos lugareños y minifundistas seguramente más que trabajadores sin tierras, aunque

de esto no nos cabe la total seguridad. Leían y se instruían ellos mismos con entusiasmo apasionado. (Aún hoy, cuando se pregunta a los habitantes de Casas Viejas lo que piensan de los que habían sido militantes, y que ahora o están muertos o andan por el mundo, en la mayoría de los casos, se suele oír alguna frase como ésta: «siempre andaba leyendo algo; siempre iba discutiendo».) Su vida era una discusión perenne. Su mayor placer consistía en escribir cartas a la prensa anarquista y artículos para ella, llenos a menudo de frases grandilocuentes y de palabras rebuscadas, escritos en los que se cantaban las maravillas de la mente científica moderna que habían adquirido y que estaban en acto de retransmitir. Si tenían talento singular, llegaban a adquirir desde luego esa clase de elocuencia que dio lugar a abundantes folletos y manifiestos en la Inglaterra del siglo XVII. José Sánchez Rosa, de Grazalema, nacido en 1864, escribió panfletos y diálogos entre el trabajador y el capitalista, novelas cortas y oraciones siguiendo el modelo de las viejas piezas dramáticas estimuladas por los frailes españoles (pero, claro está, con un contenido bastante distinto), y que se representaban —y, de hecho, se improvisaban en parte— en los cortijos de los grandes latifundios, donde los hombres que trabajaban lejos de sus pueblos pasaban la semana.

Su influencia en el pueblo no se fundaba en una posición social determinada, sino ante todo en sus virtudes como apóstoles. Los que primero habían llevado la buena nueva a sus compañeros, a lo mejor leyéndoles en voz alta periódicos que ellos no sabían deletrear, podían llegar a depositar en sus personas la confianza casi ciega del pueblo, y más si la entrega puritana de sus vidas testimoniaba su valía. Al fin y al cabo, no todos tenían la fuerza de voluntad suficiente para abandonar el tabaco, la bebida y las mujeres, o para resistir a la presión que sobre ellos y sus familias ejercía la Iglesia, cuando se trataba de bautizar, casar o enterrar. Hombres

como M. Vallejo Chinchilla, de Bujalance, o Justo Heller, de Castro del Río, tenían, al decir de Díaz del Moral, «el mismo tipo de ascendiente sobre las masas que los grandes conquistadores tuvieran sobre sus hombres»; y en Casas Viejas parece que un hombre, el viejo Curro Cruz («Seisdedos») que lanzó el llamamiento a la revolución y murió después de un tiroteo de doce horas con las tropas, ejerció una función parecida. Así las cosas, el pequeño grupo de los elegidos tendía a unirse. El caso de Casas Viejas, donde las relaciones de tipo personal y familiar unían al núcleo anarquista dirigente, es probablemente típico: María («la Libertaria»), nieta de Curro Cruz, era novia de José Cabañas Silva («el Pollito»), jefe de los militantes más jóvenes, en tanto que otro Silva era secretario del sindicato de jornaleros, y las familias Cruz y Silva fueron diezmadas en la represión subsiguiente. El liderato y la continuidad eran asegurados por los «obreros conscientes».

Normalmente, el pueblo los aceptaba como sus habitantes más influyentes a quienes se podía obedecer a cierraojos, tanto si aconsejaban que se asistiese al circo itinerante (los artistas en gira pronto aprendieron a lograr una recomendación del líder local) como si decían que debía hacerse la revolución. Pero, como es lógico, las revoluciones no se hacían más que si el pueblo las quería de veras: y es que los obreros conscientes no creían función suya la de *planear* la agitación política, sino tan sólo la de hacer propaganda, de modo que de hecho no había acción más que cuando el impulso peculiar de la opinión aldeana, de la que ellos mismos formaban parte, la hacía no sólo aconsejable, sino virtualmente ineludible. (El desarrollo del anarcosindicalismo, con alguna organización más y con una política sindical, empezó a minar esta confianza en la espontaneidad absoluta; pero por ahora no nos ocupamos de la decadencia y desaparición del anarquismo aldeano, sino de su edad de oro.) Sabemos de hecho que esto ocurría cada diez

años aproximadamente. Por lo que tocaba a los pueblos, no obstante, solía acontecer ya cuando algo había en la situación local que hacía la revolución imperativa, ya cuando algún ímpetu venido de fuera animaba la brasa del latente ánimo revolucionario, encendiéndolo. Alguna noticia, algún portento o cometa que probase que había llegado la hora, penetraba en el pueblo. Pudo ser, en los primeros años de la década de los 70 pasada la llegada primera de los apóstoles bakuninistas. Luego, pudieron ser las noticias deshilachadas de la Revolución rusa; más tarde, las noticias de la proclamación de una República o la nueva de que se estaba discutiendo una ley de reforma agraria.

> Al comenzar el último otoño (1918, EJH), en la conciencia de los hombres del campo de la Bética, estaba hecha [...] la convicción de lo que llamaban «la nueva ley», decretada no sabían por quién, cuándo, ni dónde, pero de la que hablaban públicamente [...] [19]

Antes de la sublevación de Casas Viejas habían circulado toda suerte de rumores. Había llegado la hora. Ya se habían declarado comunistas doscientos pueblos. Se estaba a dos dedos del reparto de tierras. Y otros parecidos. (El último de estos rumores puede haberse debido a la noticia de que un latifundio cercano de grandes dimensiones estaba marcado para la reforma agraria de acuerdo con una ley aprobada desde poco.)

En momentos tales el anarquismo endémico se volvía epidémico. Díaz del Moral lo ha descrito admirablemente:

> Los que presenciamos aquel momento y el de 1918-1919 no olvidaremos nunca el asombroso espectáculo. En el campo, en los albergues y caseríos, dondequiera que se reunían campesinos, a las habituales regocija-

19. C. Bernaldo de Quirós, *El espartaquismo agrario andaluz*, Madrid, 1919, p. 39.

das conversaciones de varios asuntos, había sucedido el tema único, tratado siempre con seriedad y fervor: la cuestión social. En los descansos del trabajo (los cigarros) durante el día, y por la noche, después de la cena, el más instruido leía en voz alta folletos o periódicos que los demás escuchaban con gran atención: luego venían las peroraciones corroborando lo leído y las inacabables alabanzas. No todo se entendía; había palabras desconocidas; las interpretaciones eran infantiles unas, maliciosas otras, según los caracteres; pero en el fondo todos estaban conformes. ¡Cómo! ¡Pero si todo aquello era la *verdad pura,* que ellos habían *sentido* toda su vida, aunque no acertaban a expresarla! Se leía siempre; la curiosidad y el afán de aprender eran insaciables, hasta de camino, cabalgando en caballería, con las riendas o cabestros abandonados, se veían campesinos leyendo; en las alforjas, con la comida, iba siempre algún folleto... Es verdad que el 70 u 80 por 100 no sabía leer; pero el obstáculo no era insuperable. El entusiasta analfabeto compraba su periódico y lo daba a leer a su compañero, a quien hacía marcar el artículo más de su gusto; después rogaba a otro camarada que le leyese el artículo marcado y al cabo de algunas lecturas terminaba por aprenderlo de memoria y recitarlo a los que no lo conocían. ¡Aquello era un frenesí! (pp. 191-192.)

En tales condiciones la buena nueva pasaba espontáneamente de uno a otro.

A las pocas semanas, el primitivo núcleo de diez o doce adeptos se había convertido en una o dos centenas; a los pocos meses, la casi totalidad de la población obrera, presa de ardiente proselitismo, propagaba frenéticamente el flamante ideario. Los pobres reacios, o por discretos o por pacíficos, o por temerosos de perder un buen acomodo, se veían acosados en el tajo, en la besana, en la casería, en la taberna, en las calles y plazas por grupos de *convencidos* que los asediaban con razones, con voces, con desdenes, con ironías, hasta

> decidirlos: la resistencia era imposible. Ya *convertido* el pueblo, la agitación se corría al colindante [...] Todos eran agitadores. De tal suerte, el incendio se propagó rápidamente por los pueblos *combustibles* [...] Por lo demás, la labor del propagandista era facilísima: bastaba la lectura de un artículo de *Tierra y Libertad* o de *El Productor* para que los oyentes se sintieran súbitamente iluminados por la nueva fe (p. 191).

Pero ¿cómo vendría el gran cambio? Nadie lo sabía. En el fondo, los campesinos pensaban que tenía que llegar de alguna forma si todos los hombres se declaraban por él al mismo tiempo. Lo hicieron en 1873 y no vino. Se unieron en 1882 y las muchachas cantaban:

> Todas las niñas bonitas
> tienen en casa un letrero
> con letras de oro que dicen:
> por un *asociado* muero.[20]

Pero la unión se vino abajo. En 1892 marcharon sobre la ciudad de Jerez, se apoderaron de la ciudad y mataron a unos cuantos. Pero los disolvieron con facilidad. Luego, hacia 1900, las noticias de los debates internacionales acerca de la huelga general, que entonces tenían muy revueltos los movimientos socialistas, llegaron a Andalucía y pareció que la huelga general era la respuesta. (De hecho, el descubrimiento de este nuevo método patentado de lograr el milenio sacó probablemente a los pueblos de su apatía.) Estas huelgas eran totalmente espontáneas y completas. Hasta las mujeres del servicio doméstico y las amas que trabajaban en las casas de los terratenientes abandonaban la faena. Las tabernas estaban vacías. Nadie formulaba peticiones ni exigencias, nadie intentaba negociar, por más que alguna vez las autoridades lograron llevar a los campesinos a que dije-

20. Bernaldo de Quirós, *op. cit.*, p. 18.

sen que querían salarios más altos, y a cerrar algún tipo de acuerdo. Estos esfuerzos carecían de importancia. El pueblo quería cosas más trascendentales que meros aumentos salariales. Después de dos semanas o así, cuando resultaba claro que la revolución social no estallaba en Andalucía, la huelga terminaba de golpe, tan total el último día como el primero, y todos se reintegraban al trabajo hasta más ver. De hecho, según observa Díaz del Moral, los intentos por parte de los anarquistas y otros líderes de valerse de estas huelgas para fortalecer la organización o para lograr ciertas metas limitadas se encontraban con un muro de oposición o de falta de entusiasmo: los campesinos querían «huelgas mesiánicas» (página 358).

No es fácil analizar estas huelgas y otros alzamientos parecidos que ocurrían a veces. Desde luego eran revolucionarios: su único objeto era el logro de un cambio fundamental, completo. Eran milenarios en el sentido que hemos dado aquí a la palabra, por cuanto no eran ellos mismos quienes hacían la revolución: los hombres y mujeres de Lebrija, Villamartín o Bornos abandonaban la tarea más para demostrar que estaban dispuestos para cuando llegase, y había de llegar ahora que ellos se mostraban dispuestos, la caída del capitalismo, que para acabar con el capitalismo ellos. Por otra parte, lo que cobra un aspecto milenario puede haber sido alguna vez mero trasunto de la falta de organización de los anarquistas aldeanos, de su aislamiento y de su debilidad relativa. Sabían bastante como para percatarse de que no cabía la introducción del comunismo en una sola aldea, por más que les cupiera poca duda de que, si podían introducirlo, funcionaría. Casas Viejas lo intentó en el año 1933. Los hombres cortaron los cables telefónicos, cavaron zanjas a través de las carreteras, aislaron los cuarteles de la policía y entonces, seguros frente al mundo exterior, enarbolaron la bandera roja y negra de la anarquía, y se pusieron a repartir la tierra. No intentaron

difundir el movimiento ni matar a nadie. Mas cuando llegaron las tropas de fuera vieron que habían perdido la partida y su jefe les aconsejó que se echaran al monte, mientras él y sus compañeros inmediatos luchaban en una de las casas, muriendo allí, como desde luego lo esperaban. Si el resto del mundo no actuaba a ejemplo de la aldea, la revolución estaba condenada de antemano; y ellos carecían del poder de modificar la actitud del resto del mundo salvo con el ejemplo. Así, lo que parecía una demostración milenaria, puede haber sido tan sólo la menos catastrófica de las técnicas revolucionarias a su disposición. Nada demuestra que un pueblo dejase de llevar a cabo una revolución clásica —tomando el poder de los funcionarios locales, de la policía y de los terratenientes— cuando se presentaba la oportunidad de hacerlo con éxito; véase lo ocurrido en julio de 1936. Y sin embargo, aunque lleguemos a una explicación funcional en vez de histórica del comportamiento al parecer milenario del anarquismo aldeano español, difícilmente se hubieran conducido aquellos hombres de ese modo si su idea del «gran cambio» no hubiera sido utópica, milenaria, apocalíptica, como están de acuerdo en que lo era todos los testigos. No concebían el movimiento revolucionario como algo consistente en una larga guerra contra sus enemigos, en una serie de campañas y de choques que debían culminar en el apoderamiento por su parte del poder nacional, seguido de la edificación de un nuevo orden. Veían en derredor suyo un mundo que debía sucumbir pronto. Para dejar lugar al Día del Cambio que iniciaría la era del mundo bueno, donde los que habían estado debajo pasarían a estar arriba, y donde los bienes de este mundo serían repartidos entre todos. «Señorito —decía un joven jornalero a un *señor*—, ¿cuándo llegará el gran día?» «¿Qué gran día es ése?» «El día en que todos seamos iguales y se reparta la tierra entre todos.» Precisamente porque el cambio había de ser tan completo y apocalíptico —y en esto también están

conformes los testimonios—, hablaban tan libremente acerca de él «en público», con candidez absoluta, «públicamente con toda ingenuidad, incluso ante los señores, con tranquila alegría».[21] Y es que era tal la fuerza del milenio que, si había de venir en realidad, ni siquiera los terratenientes podían enfrentársele. Su realización sería resultado de algo mucho mayor, indebidamente mayor y más general que una lucha de clases —porque la lucha de clases pertenecía, al fin y al cabo, al viejo mundo—.

El anarquismo agrario español es quizás el caso más impresionante de un movimiento de masas moderno milenario o casi. Por esta razón sus ventajas y desventajas políticas se analizan con mucha facilidad. Las ventajas estribaban en que expresaba el modo de sentir del campesinado, de manera seguramente más fiel y sensible que cualquier otro movimiento social moderno; y a la vez, podía a veces llegar a una unanimidad en la acción casi espontánea, lograda sin esfuerzo, que deja profundamente impresionado al espectador. Pero sus desventajas eran fatales. Precisamente por llegar la agitación social moderna al campesino andaluz bajo una forma que dejó totalmente de enseñarle la necesidad de una organización, de una estrategia, de una táctica y de paciencia, derrochó sus energías revolucionarias casi por completo. Un descontento como el suyo, mantenido unos setenta años, con brotes espontáneos cada diez años aproximadamente, que afectaban dilatadas áreas del reino, tenía que haber bastado para derrocar regímenes varias veces más fuertes que los carcomidos gobiernos españoles de la época. Sin embargo, el anarquismo español, como apunta Brenan, no presentó a las autoridades en ningún momento problemas más serios que los de mera rutina policíaca. Y no era posible que hiciese más: ya que *la rebelión campesina espontánea es local por natu-*

21. Bernaldo de Quirós, *op. cit.*, p. 39; Díaz del Moral, *op. cit.*, p. 207.

raleza y en el mejor de los casos regional. Si ha de generalizarse, necesita encontrar condiciones en las que cada uno de los pueblos pasa a la acción simultáneamente por iniciativa propia y por razones específicas. La única vez en que el anarquismo español estuvo cerca de llegar a esto fue en julio de 1936, cuando el gobierno republicano pidió que se resistiera al fascismo; pero por lo que tocaba a los anarquistas, este llamamiento provenía de un órgano que su movimiento se había negado siempre y por principio a reconocer, y que por lo tanto no se había preparado a utilizar. Cierto es que paulatinamente fueron haciéndose evidentes las desventajas de la espontaneidad y del mesianismo puros. La substitución del anarquismo quintaesenciado por el anarcosindicalismo, que hacía posible una dirección y una política sindicales, por muy rudimentarias que fueran, implicó ya con anterioridad una reconsideración de las premisas, y el consiguiente paso hacia la organización, la estrategia y la táctica, lo que sin embargo no era bastante para infundir disciplina, ni para convencer a sus seguidores de la necesidad de obrar bajo una dirección en un movimiento como aquél, edificado sobre el supuesto básico de que ninguna de ambas eran aconsejables ni necesarias.

Por lo mismo, en la derrota el anarquismo se encontraba, y se encuentra, indefenso. Nada más fácil que una organización ilegal en un pueblo unánime. Piana degli Albanesi en Sicilia es, como veremos, un ejemplo de lo que decimos. Pero cuando la fiebre milenaria de la aldea anarquista remitía, no quedaba nada salvo el pequeño núcleo de obreros conscientes, los verdaderos creyentes, y cabe a ellos una masa desencantada que aguardaba al próximo gran momento. Y si ese pequeño grupo se disolvía —por muerte o emigración, o por vigilancia sistemática de la policía—, no quedaba nada, salvo la amarga conciencia de la derrota. Puede ser cierto, según observa Pitt-Rivers, que desde la guerra civil el anarquismo andaluz haya dejado de desempeñar papel

activo alguno, siendo la poca actividad ilegal existente la que llevan a cabo los comunistas, anteriormente faltos de importancia.[22] De ser así, no podemos extrañarnos, ya que un movimiento campesino de índole anarquista no puede resistir de modo organizado el tipo de represión realmente eficaz y de control permanente que los gobiernos españoles anteriores a Franco nunca se preocuparon de llevar a cabo, prefiriendo que los brotes ocasionales nacieran y murieran aislados.

El anarquismo clásico es, por lo tanto, una forma de movimiento campesino casi incapaz de una adaptación práctica a condiciones modernas, a pesar de ser fruto de ellas. Si una ideología distinta hubiera penetrado en el campo andaluz en los años 70 del siglo pasado, podía haber transformado la rebeldía espontánea e inestable de los campesinos en algo mucho más temible, por ser más disciplinada, como algunas veces ha logrado hacerlo el comunismo. Esto no ocurrió. Y por ello la historia del anarquismo, figura casi única entre los movimientos sociales modernos, es el cuento de un fracaso que no cesa; y si no sobrevienen cambios históricos imprevistos, es probable que el anarquismo figure en los libros junto a los anabaptistas y a los demás profetas que, aunque no desarmados, no supieron cómo valerse de sus armas y sufrieron derrota definitiva.

22. *Op. cit.*, p. 223. Esto puede deberse en parte al hecho de que los núcleos de resistencia armada en la sierra, detrás de Gibraltar, que quedaron desde la guerra civil o renacieron en 1944-1946, parecen haberse apoyado en parte en su abastecimiento organizado de armas, pertrechos y hombres, para lo que los comunistas pudieron ser tan eficaces como ineptos los anarquistas.

# VI. MILENARISMO (III): LOS FASCI SICILIANOS Y EL COMUNISMO CAMPESINO

Esta explicación de los *fasci* sicilianos y de algunas de sus consecuencias políticas va encaminada a ilustrar el proceso completo por el cual un movimiento social primitivo queda absorbido en el seno de otro moderno, ya que los campesinos sicilianos, como otros de Italia meridional, no se han quedado estancados en la fase intermedia del anarquismo rural, sino que, por lo común, han pasado a adherirse a los movimientos socialista y comunista, altamente organizados, cuando han dejado atrás, si es que lo han hecho, el primitivismo suyo anterior. De ahí que el contenido del milenarismo campesino, que en Andalucía ha generado las formas rudimentarias de la organización anarquista aldeana, se haya encastrado en Italia en un marco político bastante más complejo. Esto no implica que el campesino comunista o socialista de Sicilia o de Lucania —ambos son marxistas revolucionarios en dichas zonas— difiera mucho de su hermano andaluz en su óptica personal de la política. Ello tampoco quiere decir que la historia política de su aldea y de su movimiento sea distinta, porque la «causa» a la que se ha sumado le obliga a actividades distintas y más complejas, como por ejemplo votar y dirigir cooperativas agrícolas, lo mismo que ocupar las tierras por la fuerza o participar en huelgas generales.

No es cosa fácil decir por qué el movimiento campesino revolucionario italiano ha pasado fundamentalmente a seguir una inspiración marxista, caso casi único entre los movimientos agrarios de Europa occidental. Sea

como sea, está claro que los apóstoles bakuninistas no hicieron menos esfuerzos en su intento de evangelizar Italia meridional de lo que hicieron en España. Se les hizo poco caso, si exceptuamos los jóvenes intelectuales del sur, producidos por aquella región entonces tanto como ahora en número excesivo a la vez que de brillo considerable. No es casual que fueran intelectuales los grandes nombres del anarquismo italiano, hombres pertenecientes a menudo a la clase de los «terratenientes revolucionarios», como Errico Malatesta y Carlo Cafiero, en tanto que los grandes nombres del anarquismo español corresponden a personajes de extracción popular, encarnación viva del polo opuesto del teórico. Por lo que sabemos, no ha habido ningún alzamiento anarquista serio en el sur de Italia, sin embargo endémicamente revolucionario. El mejor conocido de los intentos anarquistas en este sentido, la sublevación de Benevento en 1877, nació muerto porque no giraba al ritmo del descontento campesino. De haber sido, los campesinos de Letino y de Gallo no hubieran contestado a la noble invitación que les formulara Malatesta de expropiar la tierra con la observación sensata y poco española de que «nuestra parroquia no puede defenderse ella sola contra el conjunto de Italia. No es ésta una sublevación general. Mañana los soldados vendrán y todos serán fusilados». Los campesinos meridionales han marchado a ocupar la tierra en varias ocasiones, pero lo han hecho cuando les parecía a ellos.

Acaso sea la siguiente la explicación provisional mejor que podemos dar. En España del Sur, según hemos visto, había pocos síntomas de espíritu revolucionario campesino activo antes de mediados del siglo XIX, y como vimos, los apóstoles anarquistas llegaron en sus inicios. El movimiento agrario andaluz estuvo por lo tanto desde el comienzo influido por su ideología. En el reino de las Dos Sicilias, por otra parte, el espíritu revolucionario agrario había sido endémico, aunque de es-

tilo primitivo, y existió aun antes de la penetración de cualquier ideología moderna. Cualquier ímpetu político de fuera, fuese liberal como en 1820-1821, 1848-1849 o 1859-1860, o borbónico, como en 1799, producía su cosecha de alzamientos rurales. Los anarquistas llegaron antes que los campesinos se hubiesen percatado de que las diversas ideologías anteriores —tratárase del bandolerismo o de la mafia, del borbonismo o de rechazos de garibaldismo— eran inadecuadas, llegaron en un momento en que los campesinos no se encontraban pues en situación de urgente necesidad de un nuevo credo. Cuando pasaron a estarlo, la marea anarquista estaba baja y el socialismo de Estado revolucionario, con fuertes matices marxistas, era la «nueva» ideología prevaleciente, por lo que pasaron a adoptarla.[1] Hay otras diferencias, que sólo un muy profundo conocimiento de la historia y de la sociología de España y del reino de las Dos Sicilias nos permitiría analizar con alguna convicción. Sea como sea, no me propongo sugerir explicaciones de estas diferencias, antes bien quiero sólo apuntarlas.

Sicilia es un país demasiado grande v demasiado complejo para que podamos aquí resumir, siquiera superficialmente, sus problemas agrarios y sociales. Por lo que nos toca, solamente necesitamos destacar una marcada similaridad general con Andalucía, y una o dos cosas más. *En primer lugar,* hemos de decir que Sicilia quedó retrasada, tanto en lo económico como en lo social, respecto a otras partes de Italia. Permaneció oficialmente feudal hasta 1812, y aun la abolición formal del feudalismo no se completó en lo fundamental hasta 1838, o aun hasta 1862. Gracias a la ocupación británica, las reformas radicales introducidas por los franceses en el Continente se pospusieron aquí, o se adulteraron. Gran

1. Me refiero a casi toda Italia meridional. El caso de la Romania, donde el anarquismo tenía fuerza, es algo distinto. Pero ni económica ni social ni políticamente comparable con el Sur o con Andalucía.

parte del país siguió siendo cultivada por jornaleros sin tierra o por arrendatarios en situación de dependencia, produciendo sobre todo ganado y trigo, por lo menos en las tierras del interior. Y esta situación se prolongó a pesar de los cambios legislativos oficiales, bajo el control de barones latifundistas con toda su cohorte de seguidores armados y de administradores. La nueva burguesía rural, según vimos en el capítulo sobre la Mafia, utilizó el aparato legal y también el ilegal del propietario feudal por lo menos en grado igual a como se valió del aparato moderno del cultivador o del terrateniente capitalista con mentalidad de hombre de negocios. El señor, sus *campiere* armados, el *gabellotto,* daban órdenes; el campesino padecía y obedecía.[2] *En segundo lugar,* diremos que los campesinos sicilianos llevaban una vida miserable, indigente, en la ignorancia y la explotación, a la vez que sujetos a una relativa uniformidad en su despojo, aun visto desde una óptica coetánea. Así, solamente cuatro familias de entre los varios miles de habitantes de Piana dei Greci, en los años 70 del siglo pasado, eran consideradas pertenecientes a la categoría de los «señores» (*galantuomini* o *boiardi*) y sólo seis familias más a la de los «burgueses» *(borghesi)*; pertenecer a este último grupo implicaba participar en el comercio del trigo, tener arrendadas fincas ex feudales, etcétera.[3] *En tercer lugar,* recordemos que por aquel entonces Sicilia se encontraba, y hasta cierto punto sigue en ello, en un estado que combinaba un espíritu agra-

2. E. Sereni, *Il capitalismo nelle campagne 1860-1900,* pp. 175-188, proporciona un excelente aunque breve resumen, que podrá completarse con cualquier explicación y encuesta coetánea; por ejemplo, la de Sonnino y Franchetti en 1876. Aquellos dos cándidos liberales toscanos fueron atacados con violencia como instigadores a la lucha de clases por la prensa indignada de los terratenientes locales, a consecuencia de dicho informe. Véase G. Procacci, *Le elezioni del 1874 e l'opposizione meridionale,* Milán, 1956, pp. 78-79.

3. P. Villari, *Le lettere meridionali,* Turín, ed. 1885, p. 27.

rio revolucionario latente, una lucha de clases apenas oculta, y una impresionante falta de orden público, sobre todo en las zonas del interior que ningún gobierno logró jamás someter a nada que se asemejase a una administración eficaz.[4]

Las formas tradicionales del descontento campesino habían sido, como tenemos dicho, sumamente primitivas y prácticamente hueras de toda ideología, organización o programa explícitos. Los campesinos odiaron siempre a los señores, a sus seguidores y a las clases medias: las «gorras» —los campesinos sicilianos llevaban la tradicional barretina o gorro frigio—, odiaban a los «sombreros». En tiempos no maduros para la revolución, idealizaban a los bandoleros o a los mafiosos, al menos en cuanto representaban la venganza y las aspiraciones campesinas y no las exacciones de los señores. (Como en Italia meridional, la gran época del bandolerismo coincidió con los dos decenios siguientes a la unificación.) En tiempos revolucionarios, es decir cuando la señal partía de una de las grandes, y siempre soliviantadas, ciudades de la isla —Palermo, Catania, Mesina—, se lanzaban a insurrecciones ciegas y salvajes, ocupando las tierras de propios, saqueando los ayuntamientos, las casetas de consumos, los archivos municipales y las casas y puntos de reunión de los terratenientes. Verga ha descrito uno de estos alzamientos campesinos de forma memorable en su cuento *La Libertad*.[5] El siglo XIX constituye una sucesión de levantamientos de esta clase: los hubo en 1820,

4. La importancia que por entonces tenía la venganza de sangre contribuyó al elevadísimo índice de homicidios. Véase N. Colajanni, *La delinquenza in Sicilia*, 1885, p. 39. Nos da una idea de su importancia en épocas anteriores la siguiente lista de los móviles de los homicidios juzgados en la isla en 1834; C. J. A. Mittermaier, *Italienische Zustaende*, Heidelberg, 1844, pp. 128-129. Cifra total de homicidios: 64; robo y otros móviles económicos: 18; celos, adulterio, etc.: 16; venganza: 30.

5. Denis Mack Smith, «The peasants' revolt of Sicily in 1860», en *Scritti in onore di Gino Luzzatto*, Milán, 1950; S. F. Romano, *Momenti del risorgimento in Sicilia*, Mesina-Florencia, 1952.

1837, 1848, 1860 y 1866. El movimiento de los fasci no es sólo el más amplio de todos, sino también el primero que cabe describir como organizado, con un liderato, con una ideología y un programa moderno, el primer movimiento campesino como cosa contrapuesta a las reacciones rurales espontáneas.[6]

Las razones precisas por las que hubo otra llamarada de disturbios campesinos en 1891-1894 no nos interesan aquí, ya que nos ocupa menos el problema de las causas de los fasci que las formas de su pensar y sentir revolucionario dentro de su propio marco.[7] Baste decir que los efectos habituales de la introducción de las relaciones capitalistas fueron intensificados por la depresión mundial de los precios agrícolas en los años 80, a la vez que faltó ese alivio parcial que luego se convertiría en hecho característico de la isla: la emigración en masa. De hecho, el período de los fasci constituye el principio de la emigración en masa, lo que puede explicar por qué el siguiente brote revolucionario campesino no surgió hasta pasada la primera guerra mundial. El movimiento de que nos ocupamos adoptó la forma de la fundación y expansión de ligas campesinas (los llamados fasci), en general bajo una jefatura socialista; de revueltas y huelgas agrícolas en una escala que llegó a forzar al asustado gobierno italiano a adoptar unas medidas especiales que dieron al traste con él sin mayor dificultad.

No se trataba de hecho de un movimiento insurreccional consciente; en absoluto. Contrariamente a los al-

6. Esta versión de los fasci se funda principalmente en Napoleón Colajanni, *Gli avvenimenti in Sicilia,* Palermo, 1894; Adolfo Rossi, *L'agitazione in Sicilia,* Milán, 1894, y un número especial de *Movimento Operaio,* N. S., noviembre-diciembre, 1954, sobre los fasci sicilianos.

7. De la literatura sobre la causa de los fasci sólo menciono los tres artículos publicados en el *Giornale degli economisti,* I, 1894, especialmente el excelente: «I Moti di Sicilia», por E. La Loggia. Véase también F. Voechting, *La questione meridionale,* Nápoles, s. f., pp. 204-211.

zamientos de 1820, 1848, 1860 y 1866, que al origen se proponían, por liberales e italianos o nacionalistas sicilianos, deponer los gobiernos y apoderarse del Estado, los fasci permanecieron a todo lo largo de su trayectoria un movimiento en pro de mejoras económicas específicas, por más que sus participantes abrigasen objetivos mucho más amplios. Pero sería tan equivocado pensar que se trata de un movimiento solamente «reformista», como lo sería decir del cartismo que no pasaba de ser un movimiento que pretendía la reforma parlamentaria. En realidad, los fasci ocupan en la historia de Sicilia una postura muy parecida a la que el cartismo en la inglesa.

El liderato del movimiento vino de las ciudades y de los trabajadores urbanos. Según es sabido, los años que siguieron a 1889 lo fueron de rápido incremento de la influencia y de la propaganda socialista por toda Europa, y la teoría y la propaganda de la Segunda Internacional llegó a Sicilia por el conducto de intelectuales y artesanos de ideas radicales que se pusieron a organizar sociedades de izquierdas, sindicatos, y organizaciones de defensa mutua en las ciudades: en realidad, *fasci*. Pero en una situación de revolución endémica se difundieron por todo el país y se convirtieron en organizaciones para todos los menesteres, al servicio de todas las secciones descontentas de la población, incluidos los campesinos, lo que no quita que los fasci campesinos se fundasen casi siempre en fecha posterior a los urbanos. La organización como tal no era cosa desconocida para los campesinos sicilianos, que todavía viven en su mayoría en grandes aglomeraciones y no en aldeas, ciudades en las que cada clase tuvo de antiguo fraternidades religiosas —aunque no sea más que de cara a los funerales—, con la salvedad de la clase media, que no las necesitaba económicamente, y que acaso las creía reñidas con su individualismo. También surgieron en distintos lugares y en la penúltima década del siglo XIX pequeñas asociaciones campesinas, aunque por lo común esas formas prís-

tinas de organización demostraron ser incapaces de convertirse en fasci.[8]

Observamos pues que no puede hablarse en los fasci de una preponderancia de los intereses religiosos o sociales. Se trataba de organizaciones económicas y, como tales, se presentaban ante los campesinos inspiradas por la propaganda socialista. Sus propias exigencias lo eran todo menos milenarias. Reclamaban casi invariablemente la reforma municipal y la abolición de los impuestos y los consumos en parte por las razones ya discutidas en el capítulo sobre los lazaretistas, y en parte también debido a que privaba hasta un punto excesivo un sistema de corrupción municipal en beneficio de la facción de la clase media, cualquiera que fuese, que controlaba el gobierno local y se repartía los despojos municipales.[9] En las zonas menos avanzadas, los campesinos exigían la división de los latifundios; en las más avanzadas, una reforma de los contratos agrícolas, fuese para los jornaleros, para los aparceros o para los arrendatarios. Las huelgas que hubo, y que saldaron generalmente con éxito, se hicieron en torno a este problema. Las algaradas y demostraciones menos avanzadas, que las más veces tuvieron lugar en los puntos menos organizados, tuvieron casi siempre por motivo problemas municipales o relacionados con los impuestos.[10] Se carece por completo

8. F. Renda, «Origini e caratteristiche del movimento contadino nella Sicilia occidentale», en *Movimento Operaio*, N. S., mayo-agosto 1955, pp. 619-667. El autor describe las fraternidades en su ciudad natal hasta el período mussoliniano: la Confraternidad del Purgatorio, que reclutaba maestros artesanos, y la de la Inmaculada, que sacaba sus miembros fundamentalmente de filas campesinas.

9. De la amplia literatura acusadora acerca de la política municipal en Sicilia, véase especialmente G. Alongi, «Le condizioni economiche e sociali della Sicilia», en *Archivio di Psichiatria*, XV, 1894, p. 229, especialmente pp. 242 y ss.

10. Véase la valiosa tabla de asonadas en La Loggia, *art. cit.*, para la ausencia de algaradas en centros con fasci fuertes, *ibid.*, p. 212.

de pruebas de que los jefes del movimiento se propusiesen una inmediata toma del poder.

Nada había pues que estimulase de modo específico el milenarismo entre los campesinos. Sin embargo, hemos de recordar que los hombres que participaron en estos movimientos tenían una mentalidad esencialmente «revolucionaria». Si gritaban «fuera los consumos», también gritaban muy a menudo «vivan el rey y la reina», manifestando el punto de vista tradicional de que si el rey conociese las injusticias que en su nombre se perpetraban, no las iba a tolerar.[11] También era corriente en ellos llevar crucifijos e imágenes de santos al frente de sus procesiones; tener crucifijos en capillas ardientes en los centros de los fasci; tratar a los jefes socialistas que venían a visitarles como si fuesen obispos, cayendo hombres y mujeres arrodillados ante ellos y echando flores a su paso.[12] Todo ello era tanto más corriente cuanto que uno de los fenómenos más chocantes de los fasci, como de cualquier otro movimiento revolucionario, fue la participación activa de masas ingentes de mujeres campesinas. Así no debe sorprendernos que las dilatadas y conmovedoras esperanzas revolucionarias que pusieron los campesinos en los fasci hallasen su expresión en forma milenaria tradicional.

No cabe duda alguna de que lo que querían los campesinos era una revolución, una sociedad distinta y justa, igualitaria, comunista. «¿Qué entienden por socialismo?», preguntó un periodista norteño a los campesinos en Corleone, lugar en que era grande la fuerza del movimiento. «La revolución», dijeron algunos a coro. «Poner toda la propiedad junta y comer todos igual», dijeron otros. Y una mujer campesina de Piana dei Greci formuló sus aspiraciones con claridad asombrosa.[13] To-

11. Colajanni, *op. cit.*, p. 186.
12. Rossi, *op. cit.*, pp. 7, 10.
13. Rossi, *op. cit.*, pp. 69, 86 y ss. Los puntos de vista de esta campesina se reproducen con mayor amplitud en el apéndice 5.

dos debían trabajar. No tenía que haber pobres ni ricos. Había de imperar la igualdad. No había necesidad de dividir fincas y casas. Todo se pondría en común y la renta se distribuiría con justicia. Y ello no daría lugar a riñas ni a egoísmos porque habría hermandad —hermanos llamaron los fasci a sus miembros— y los que quebrantasen la fraternidad serían castigados. No es que aquellos sentimientos constituyeran una novedad. Pero lo que hasta entonces había sido una aspiración oculta, sin esperanzas de realizarse nunca, parecía susceptible de fraguarse en algo concreto porque los campesinos habían tenido un revelación, que les había sido llevada por hombres buenos y nobles, a los que un campesino de Canicatti describió como «ángeles que descienden del Cielo. Estábamos en las tinieblas y nos han traído la luz».[14] Decía la revelación que la unidad constituiría la fuerza y que la organización podía traer una sociedad nueva. No fue por lo tanto milagro que los campesinos se dirigieran a los fasci pidiendo, además de organización, aprender:

> «Ya no vamos a la iglesia —dijo una mujer campesina de Piana dei Greci— sino al fascio. Allí hemos de aprender, allí hemos de organizarnos para la conquista de nuestros derechos».[15]

Así que no es del todo verdad calificar al movimiento de milenario, en la acepción lazaretista o en la anarquista. Lo que los fasci enseñaban no era el milenarismo, sino la política moderna. Pero en las condiciones sicilianas era inevitable que tuviese fuertes características milenarias, por el mero hecho de ser revolucionario. Era, como no se cansaban de repetir los observadores, una nueva religión: «son hombres primitivos fa-

14. Rossi, *op. cit.*, p. 38.
15. Rossi, *op. cit.*, p. 10.

natizados por un nuevo credo», apuntó Rossi. Más tarde diría la encuesta parlamentaria oficial: [16]

> [...] y el campesino (al oír la propaganda socialista) quedaba impresionado y creía de veras que había llegado una nueva religión, la verdadera religión de Cristo, que había sido traicionada por los sacerdotes aliados de los ricos. Y en muchos pueblos abandonaron a los sacerdotes [...]

Y es que era razonable pensar que lo que decían los socialistas no estaba en contra de la verdadera fe de Cristo. Jesús, decía la campesina de Piana, era un verdadero socialista y quería precisamente lo que pedían los fasci. Pero los sacerdotes no le representaban como debían, sobre todo cuando practicaban la usura. Cuando se fundó el fascio, los sacerdotes se valieron del confesonario para oponerse a él y dijeron que los socialistas estaban excomulgados. Pero los campesinos respondieron que los sacerdotes estaban equivocados, y en protesta boicotearon la procesión de Corpus.[17] Y lo que es más, vinieron a sumarse a los fasci distintos grupos de rebeldes cristianos disidentes. En Bisacquino, el padre Lorenzo, capellán de la iglesia de Madonna del Balzo, era llamado «el Socialista», porque decía abiertamente —al tiempo que daba a los campesinos consejos para que comprasen los números premiados de la lotería— que ingresar en el fascio no llevaba consigo la excomunión, y que san Francisco había sido uno de los primeros socialistas, y de los mayores, habiendo abolido la moneda, entre otras hazañas. En Grotte, un hombre de clase media y ex sacerdote, S. Dimino, había fundado entre los mineros del azufre, hacía unas decenas de años, una iglesia evangélica que se había afincado a pesar de una

16. *Inchiesta parlamentare,* vol. VI, 1910, pp. 1-2; G. Lorenzoni, *Sicilia,* p. 633.
17. Rossi, *op. cit.,* p. 70.

oposición eclesiástica enconada. Ahora, todos los mineros evangélicos se hicieron socialistas y fundaron un Circolo Savonarola, donde Dimino les enseñaba el socialismo cristiano.[18] No era absurdo que algunos miembros del clero reconociesen que la palabra de Dios que predicaban los intelectuales socialistas era compatible con las enseñanzas de la religión.

En Sicilia, la nueva religión, contrariamente a lo ocurrido en Andalucía, no implicó una ruptura abierta con la vieja, aunque es probable que de haberse concentrado los socialistas en propaganda antirreligiosa, hubieran descristianizado una parte del campesinado como lo habían hecho los anarquistas. Había campesinos que, en vez de llevar a sus criaturas para que las bautizasen en la iglesia, las llevaban al fascio. Pero la religión quedaba fundamentalmente al margen del movimiento, como no sea por cuanto las aspiraciones de los campesinos quedaban automáticamente expresadas en terminología religiosa. Lo que tenía importancia era el nuevo mundo:

> El advenimiento de un nuevo mundo sin pobreza, sin hambre ni frío, era cosa inevitable porque tal era la voluntad divina. Y era también cosa inminente. Como por arte de magia surgieron fasci por toda la provincia. Un solo discurso de Barbato o de Verro era bastante para sacar las inteligencias de un letargo secular. ¿Cómo podían pues dudar los hombres de que el gran acontecimiento estaba al llegar? [19]

Y la difusión del nuevo evangelio tuvo lugar en la misma atmósfera de psicosis que ya observamos en Andalucía. La frase de Rossi podría aplicarse a la campiña cordobesa lo mismo que a Sicilia.

18. Rossi, *op. cit.*, pp. 55, 89-90.
19. M. Ganci, «Il movimento dei Fasci nella provincia di Palermo», en *Movimento Operaio*, cit., p. 873.

> En algunas regiones se difundió, como si se hubiera tratado de alguna suerte de contagio epidémico; se apoderó de las masas la convicción de que era inminente un nuevo imperio de la justica.[20]

Lo mismo que en Andalucía, tampoco era muy clara la forma precisa en que alumbraría el nuevo mundo y, según vimos, los jefes del movimiento carecían de planes insurreccionales inmediatos para provocarlo, aunque ni ellos ni los fasci creían en las ventajas de la actitud milenaria ni pensaban negarse a exigir o a aceptar las concesiones menores que podían aliviar la suerte del campesino en distintos casos. El movimiento fue derrotado. Mas aquí, la historia andaluza y la siciliana divergen. Porque en España el ciclo de aguardar, preparar y realizar nuevos alzamientos milenarios se reprodujo, no permitiendo sino lentamente y con vacilación la penetración de la política y de la organización. Pero en algunas partes de Sicilia las enseñanzas nada anarquistas de los socialistas salvaron algo del hundimiento del fracaso. Nacieron en distintos puntos movimientos campesinos permanentes capaces de durar más que la opresión y de aprovechar aun períodos no revolucionarios. Acaso convenga ilustrar este proceso con un ejemplo tomado de una villa campesina revolucionaria, Piana dei Greci (que ahora se llama Piana degli Albanesi).[21]

Piana se fundó a finales del siglo XV cuando unos cuantos clanes albaneses huyeron de la conquista turca y fueron recibidos en Sicilia. El pueblo, que hasta hoy es el centro albanés más consciente de su origen de la

20. Rossi, *op. cit.*, pp. 6-7.

21. Esta explicación parcial del movimiento en Piana se basa principalmente en la información local recogida en la ciudad gracias a la cortesía del alcalde y diputado Michele Sala, y en diversas referencias en la prensa y en fuentes secundarias. Afortunadamente, Piana, por estar bastante cerca de Palermo, ha sido copiosamente descrita por periodistas e investigadores que la conocen.

isla, conservó su idioma y el rito griego católico; sigue poblado por los descendientes de los moradores originales, ya que un puñado de apellidos, algunos de los cuales pueden remontarse como los de las «familias nobles albanesas», hasta el siglo xv, monopolizan todavía casi por completo la población local: Matranga, Stassi, Schirò, Barbato, Loyacano.[22] Los albaneses en Italia han sido muy propensos a la revolución, probablemente porque los esfuerzos constantes de los señores locales por arrebatarles los privilegios que recibieron al llegar, los constantes esfuerzos de la Iglesia de convertirles en católicos romanos, y las particularidades de las donaciones de tierra que se les hicieron allí, que colocan sus pueblos en una situación desfavorable después de la abolición del feudalismo, exacerbaron sus relaciones con las autoridades. Acaso contribuyese también a ello la tenacidad con que mantuvieron su cohesión nacional. En cualquier modo, Piana tenía fama de rebelde mucho antes de 1893. «La naturaleza de sus habitantes —decía a Rossi un moderado local— está tan inclinada a la rebelión que cada vez que hay revoluciones o tumultos en Palermo o en el continente, se producen excesos en Piana.»[23] Y de hecho no pocas veces se produjeron antes que en Palermo. Trevelyan calificó a Piana de «el crisol de la libertad en Sicilia occidental», porque los pianeses estaban ya alzados mucho antes de que Garibaldi y los Mil desembarcasen en Marsala; y varios años antes el teniente general había tenido que informar al rey de Nápoles de

22. Los Matranga, Schirò y Barbato están mencionadas como «familias nobles» originarias en P. P. Rodotà, *Dell' rito greco in Italia,* III, Roma, 1763, y en V. Dorsa, *Su gli albanesi,* Nápoles, 1847. Acerca de la población primitiva, véase también Amico y Stratella, *Lexic. Sicul.,* II, II, Piana Graecorum, p. 83. También «Breve cenno storico delle colonie greco-albanesi di Sicilia», en *Roma e l'Oriente,* III, 1911-1912, p. 264.

23. Rossi, *op. cit.*, p. 32.

que Piana, entre otros lugares, tenía una población «feroz y siempre dispuesta para revoluciones».[24]

En cuanto a las causas de la revolución, están de acuerdo los observadores, entre los cuales Villari, en sus *Lettere Meridionali,* ha dejado descritas las increíbles condiciones en que vivían sus moradores, y su deterioro económico hacia 1878. Piana se encuentra en las mesetas latifundistas trigueras que ya lo eran por entonces. La población a finales del siglo pasado se componía esencialmente de jornaleros sin tierra y de arrendatarios proletarizados —cuando los fasci, «aparceros y braceros se habían fundido en una sola clase de pobreza uniforme» y, si hemos de creer las cifras de La Loggia, los salarios eran todavía más bajos que en tiempo de Villari—.[25] La ciudad no tenía tradición fuerte de organización campesina, aunque había tenido una asociación anémica de unos cien miembros en 1890.[26] La política local, salvo en tiempos de revolución, estaba dominada por la *stasis* de las familias de clase media lugareñas que luchaban por controlar el ayuntamiento, dominada también por el terror de los *mafiosi* y de los *campieri* y por el mudo odio de clases de las «gorras» hacia los «sombreros».

Los fasci invadieron la ciudad como una inundación súbita. Afortunadamente uno de sus líderes nacionales —acaso el más competente— era un pianés, el doctor Nicola Barbato, médico de poco más de treinta años. «En quince días —decía a Rossi su informador moderado— Barbato se convirtió en el verdadero cacique *(il vero padrone)* del distrito.» Cuando llegó el fascio algo tarde, en abril de 1893, reclutó prácticamente toda la población adulta, incluidas las mujeres, «salvo los ricos». La policía estimaba que sus miembros ascendían a 2.800, ci-

24. F. Guardione, *Il dominio dei Borboni in Sicilia (1830-1861),* Turín, 1907, II, p. 56.
25. La Loggia, *art. cit.,* pp. 215-216.
26. F. Renda, *Origine e caratteristiche,* cit., pp. 637-638.

fra más de dos veces superior a la de cualquier otro fascio de la provincia fuera de Palermo capital.[27] Tan totalmente organizada estaba la localidad que no hubo algaradas de importancia, a pesar de ser asesinados uno o dos miembros destacados del fascio, seguramente por mano de los terratenientes que amenazaron con matar a los militantes. La organización sobrevivió al arresto de Barbato.

Aunque, como tenemos visto, las esperanzas de los pianeses tenían sus visos y ribetes milenarios, y aunque el espíritu con que ingresaran en el fascio estaba preso de una tremenda exaltación —las mujeres eran singularmente activas en él—, el movimiento que les recibió era bastante realista y les enseñó las lecciones de la política no milenaria con provecho: la organización y —por ahora— las elecciones. Lo mismo que en otros puntos, el fascio propuso rápidamente su lista de candidatos municipales y varios salieron elegidos. Cuando Rossi le preguntó qué pensaban del socialismo, la campesina a la que ya hemos citado varias veces tenía, como de costumbre, una idea muy clara del proceso. En las próximas elecciones los fasci conquistarían la mayoría en Piana, porque todos los votantes estaban con ellos, salvo los ex señores. Como es natural, ello sólo llevaría consigo que la municipalidad podía proteger un poco a los ciudadanos contra los abusos y los poderes excesivos de los *signori*. Pero los fasci llegarían a elegir diputados provinciales y luego a Cortes, y cuando hubiese una mayoría socialista en Roma todas las leyes perniciosas se abrogarían.[28] En lo que a ella corresponde, Piana ha llevado a cabo este programa. El ayuntamiento y la circunscripción electoral pasaron a ser socialistas antes de la primera guerra mundial, pasando luego a ser comunistas —en 1953 obtuvieron los comunistas una mayoría abso-

27. Ganci, *art. cit.*, pp. 861-862.
28. Rossi, *op. cit.*, p. 74.

luta de votos, sin contar los de los socialistas nennianos—.

Y lo que es más importante, los pianeses mantuvieron y aun aumentaron su organización. Sobrevivió el fascio una liga campesina, con un número de miembros nada despreciable, aunque fluctuante: 600 en 1906, 1.000 en 1907 y 400 en 1908.[29] Los líderes socialistas después de 1893 también apoyaron con fuerza el establecimiento de granjas colectivas, que no solamente concebían como auxiliares de la agitación campesina, sino como núcleos de la nueva sociedad en el seno de la vieja; esta forma de cooperación atraía mucho, como es natural, al campesinado, interesándoles desde luego más que otras formas menos ambiciosas de cooperación agrícola: arrendaron tierra a los *gabellotti* y la cultivaron en común, repartiéndose los beneficios.[30] Piana, naturalmente, tuvo una desde el principio y la ha mantenido desde los años 90 a pesar de todos los avatares de la política y la economía, hazaña realmente fantástica. En 1953, contaba con 750 miembros —de las 2.000 familias aproximadamente—, todos ellos socialistas y comunistas.

Desde los fasci, pues, los pianeses han permanecido leales a tres cosas: al comunismo, a su raigambre albanesa y al cristianismo griego; apego el suyo que se ha reforzado de modo natural al convertirse la patria de Scanderberg a la causa que los pianeses tenían adoptada tanto tiempo antes de que lo hiciera Enver Hodja. Desde mayo de 1893 nunca, ni siquiera durante el fascismo mussoliniano, dejaron de ir en procesión a un remoto puerto de la montaña, la Portella della Ginestra, para allí tener su mitin del 1 de mayo y oír discursos pronunciados desde la «Piedra del doctor Barbato», una roca a la que se encaramó el personaje una vez para dirigirles la

29. Lorenzoni, *op. cit.*, p. 663.
30. «Italy: Collective Farms», en *Int. Review of Agric. Economics*, VIII, 1918, pp. 617-630, especialmente p. 626.

palabra. Desde luego, durante el fascismo no pasaron de procesiones simbólicas, pero los pianeses insistieron en que siempre alguien celebrase allá el 1 de mayo. En 1947, la Mafia pagó al bandido Giuliano para que disolviese a tiros la manifestación, lo que hizo matando a catorce personas o más y creando un escándalo político nacional que no terminó hasta 1956, con la condena por aquella matanza de los supervivientes de su cuadrilla. Es que la política de izquierdas en esta región no ha sido nunca una actividad del todo desprovista de riesgos físicos, aunque, como queda explicado en un capítulo anterior, los mafiosos han sido mucho menos poderosos en Piana desde el fascio que en cualquier otro lugar de la provincia. Los pianeses no han dejado de ser revolucionarios, aunque sea en la actualidad difícil llamar milenaria a su ideología, o siquiera calificarla de amiga de las algaradas espontáneas, y aunque, por más que todavía muy pobres, no se encuentran ya ni de lejos en situación tan desesperada como a finales del siglo pasado. La mera fuerza de su organización les ha conquistado muchas ventajas. Pero el viejo espíritu no se ha debilitado hasta convertirse en mero reformismo. Puede llegar a adoptar formas insospechadas, como ocurrió en 1943, cuando la caída del fascismo les impulsó a declararse durante unos días república independiente, hasta que vino el partido comunista a indicarles que esto no era aconsejable. Hasta hoy, es seguro que si llegan noticias de manifestaciones agrarias o de ocupaciones de tierras y fenómenos similares en cualquier parte de Sicilia, los pianeses estarán metidos en ello. Su entusiasmo milenario original se ha transformado en algo más duradero: la afiliación permanente y organizada a un movimiento revolucionario social de cuño moderno. Su experiencia prueba que no es el milenarismo por fuerza un fenómeno transitorio, sino que puede, en condiciones favorables, ser la base para un tipo de movimiento permanente y sumamente duro y resistente.

Hemos discutido las causas y naturaleza del milenarismo campesino y su conexión con los movimientos sociales modernos. Nos queda por considerar su función en los movimientos campesinos, ya que de hecho tuvo función práctica, que puede explicar por qué una «atmósfera milenaria» rodea aún no pocos movimientos revolucionarios que por lo demás no tienden a ello. Ayudó a organizar masas de hombres hasta entonces sin organizar, y a hacerlo a escala nacional, y casi de una vez.

Todos los movimientos sociales se difunden por saltos. La historia de todos ellos tiene períodos de movilización anormal, fantásticamente rápida y fácil a veces, de masas hasta entonces vírgenes. Esta expansión adopta casi siempre la forma del contagio: llega un propagandista a una localidad determinada, y en un período brevísimo de tiempo toda la región está afectada. Alguien funda o restablece un sindicato en un oficio desorganizado, y en unas semanas los miembros copan la nueva organización; estalla una huelga, o quizás aún mejor, se gana una huelga y en unos días quedan paradas centenares de fábricas en contacto con los huelguistas primeros.[31] Es fácil este tipo de contagio en un pueblo o en una villa, porque los hombres y las mujeres se encuentran en estrecha relación personal, y en los países adelantados las comunicaciones son fáciles y las noticias se difunden por la prensa, la radio y la televisión. En los países atrasados, la retransmisión de noticias y de órdenes es lenta e irregular. Las dificultades de organizar un movimiento a escala nacional se destacan irónicamente en la experiencia siciliana de la organización del 1 de mayo de 1890: de no haber sido por el nerviosismo de las autoridades que pusieron en guardia a los funcionarios locales advirtiéndoles de la necesidad de prevenir

31. He subrayado algunos aspectos de esta discontinuidad en «Economic Fluctuations and Some Social Movements», en *Econ. Hist. Rev.*, 2.ª serie, V, 1, 1952.

desórdenes aquel día —información que el rumor difundió rápidamente— los socialistas locales hubieran quedado en muchos casos sin saber que la Internacional esperaba de ellos que se manifestasen. Pero un ambiente de exaltación encendida facilita en mucho la difusión de las noticias. Da lugar a que equipos de hombres y mujeres difundan la buena nueva donde y cuando es posible, porque en tiempos milenarios cada cual se convierte en un propagandista, como hemos visto en el caso andaluz. «De Piana y de San Giuseppe Iato —escribía un periódico de la provincia de Trapani— han venido aquí campesinos para la cosecha, describiendo el entusiasmo que reina en aquella parte y encendiendo los ánimos de nuestros campesinos.» [32] La difusión de las noticias reviste aún el más pequeño avance en la organización de un halo de invencibilidad y de la promesa futura, y nada es tan contagioso como el éxito. De este modo un movimiento puede movilizar casi simultáneamente las masas de una zona extendida y nada tiene tanta importancia política como hacer tal, ya que seis pueblos que desarrollan al mismo tiempo un movimiento causan un impacto infinitamente mayor, y con una eficiencia política incomparablemente superior que los mismos pueblos y el mismo tipo de movimiento, pero desarrollado éste por separado a intervalos, digamos, de un año. El milenarismo, de hecho, no es mera reliquia conmovedora de un pasado arcaico, sino fenómeno utilísimo que los movimientos sociales y políticos modernos pueden utilizar con provecho para difundir el ámbito de su influencia y para dejar la impronta de su doctrina en los grupos de hombres y mujeres por él afectados. Y es que, según vimos, si no se le injertan las ideas adecuadas acerca de la organización política, de la estrategia y de la táctica, y el programa conveniente, el

32. Salvatore Costanza, «I Fasci dei Lavoratori nel Trapanese», en *Movimento Operaio*, cit., p. 1.028 n.

milenarismo naufraga inexorablemente. Dejado a solas puede, en el mejor de los casos, mantenerse como una convicción subálvea en una secta, como en el caso de los lazaretistas, o como conjunto de líderes posibles y como predisposición a la revuelta periódica como en Andalucía. Puede ser, y siempre será, profundamente conmovedor para todo el que se preocupa por el destino del hombre, pero, como hemos visto, será sin escape perennemente derrotado.

Sin embargo, cuando pueda uncirse a un movimiento moderno, el milenarismo puede no sólo convertirse en algo políticamente eficaz, sino que puede hacerlo sin perder ese celo, esa confianza consumidora en un mundo nuevo, y esa generosidad del sentimiento que le caracteriza aun en sus formas más primitivas e incongruas. Y nadie puede leer el testimonio de gentes como la campesina anónima de Piana sin hacer votos por que pueda conservarse su espíritu.

# VII. LA TURBA URBANA

Hasta ahora nos hemos ocupado casi exclusivamente de movimientos sociales primitivos tanto por la mentalidad subyacente de sus miembros como por la óptica conjunta de aquéllos. Es, por así decirlo, un accidente histórico el que los bandoleros, los mafiosos, los lazaretistas, los campesinos socialistas sicilianos o anarquistas andaluces se encontrasen viviendo en los siglos XIX y XX en lugar de en el XIV. Estaban vinculados a un estilo de vida anterior al de su época; su tragedia radicaba en que un mundo nuevo, que no comprendían bien, les llevaba en torbellino a un futuro que ellos trataban de dominar con sueños y con violencia. Debemos ahora ocuparnos de formas primitivas del movimiento social entre grupos de personas que pertenecían al nuevo universo de las ciudades y de la industria, al capitalismo moderno. Como es natural, no esperamos encontrar aquí tantas huellas de primitivismo, aunque debemos aguardarnos a que haya algunas, ya que la primera generación de la población industrial moderna todavía no se había ajustado ni con mucho a un estilo de vida nuevo y revolucionario. Luego —pongo esta fecha crucial en Gran Bretaña alrededor de 1850—, aprendieron lo que podríamos llamar «las normas del juego» de la sociedad industrial moderna, y los movimientos obreros contemporáneos son el resultado más chocante y universal de su «educación». Pero no debemos nunca olvidar que la mayoría de los obreros industriales en todos los países comenzaron, igual que en Norteamérica, como inmigrantes de primera generación,

procedentes de sociedades preindustriales, aun cuando nunca salieran del lugar en que habían nacido. Y lo mismo que todos los inmigrantes de primera generación, tenían la vista vuelta hacia atrás tanto como hacia delante.

Sin embargo, antes de discutir el primitivismo entre las clases características de la sociedad capitalista moderna, acaso convenga ocuparnos de algunos movimientos que se encuentran a caballo entre lo viejo y lo nuevo: los de las grandes ciudades preindustriales. Los movimientos característicos de estos centros eran y son los gremios artesanos, un tipo de organización que parece haber existido donde y cuando hubo ciudades preindustriales. La naturaleza de estos gremios y el papel que desempeñaron en la política urbana nos resultan lo bastante conocidos como para que podamos prescindir de discutirlos aquí. Los vínculos que unían entre sí estos gremios y organizaciones análogas, así como los movimientos ulteriores de los asalariados especializados urbanos, nos son también bastante conocidos.[1] Hablando de modo genérico, la diferenciación social dentro o entre los distintos oficios produjo organizaciones compuestas sobre el molde de los gremios o hermandades de tiempo atrás, aunque manifestando el interés específico de secciones determinadas, singularmente los oficiales, y una buena parte del molde tradicional se trasplantó luego —todavía se discute a veces la forma exacta en que tuvo lugar el trasplante— a los primeros sindicatos de asalariados especializados en el período industrial. Por otra parte, algunas de las organizaciones de oficiales de tiempos anteriores —los *compagnonnages* franceses y las *Gesellenverbaende* alemanas— pasaron a ejercer ciertas funciones sindicales al principio de la era industrial para luego ceder el puesto a un tipo de organización sindical

1. G. Unwin, *Industrial Organization in the 16th and 17th centuries,* sigue siendo la mejor exposición del tema para Inglaterra.

más moderno.[2] Algunos aspectos de la supervivencia de estas tradiciones se discutirán en los capítulos acerca del ritual en los movimientos sociales.

Asimismo, las actividades políticas de los jornaleros y los trabajadores especializados preindustriales en las ciudades nos son relativamente conocidas; o, para ser más exactos, todos sabemos que eran sumamente activos y conscientes políticamente. Quien dice zapatero, dice radical, y se puede decir prácticamente lo mismo de muchos otros oficios y de sus oficiales. Sus movimientos pueden haber revelado síntomas de «primitivismo», pero en conjunto deben considerarse como la sección más «moderna» y avanzada de los pobres que trabajaban y también como la sección más propicia a la adopción de nuevas ideologías —en general variantes del jacobinismo—.

Sin embargo, lo que aquí nos interesa no es esta corriente central de organización y política entre los trabajadores urbanos. Preferiría discutir algo que mejor describiremos como un remolino permanente en la vida urbana que como una corriente. Lo llamaremos, valiéndonos de la frase inglesa clásica, «*the mob*» (la turba) porque la inconstancia que chocó a quienes observaban era una de sus características superficiales más evidentes.[3] La turba puede definirse como el movimiento de

2. Las introducciones más útiles son el artículo de Schoenlank: «Gesellenverbaende», en las primeras ediciones del *Handwoerterbuch d. Staatswissenschaften,* y la obra de M. St. Léon, *Le Compagnonnage.* Para un gremio especialmente tradicional, también discutido por Unwin, véase G. des Marez, *Le Compagnonnage des Chapeliers Bruxellois,* Bruselas, 1909, y J. Vial, *La Coutume Chapelière,* París, 1941. Para los *compagnonnages* que ejercen algunas de las funciones sindicales véase, por ejemplo, E. Todt y H. Radant, *Zur Fruehgeschichte d. deutschen Gewerkschaftsbewegung, 1800-1849,* Berlín, E. 1950.

3. Espero que quedará claro de lo que sigue que no todas las asonadas urbanas son «asonadas de la turba» ni tampoco es una «muchedumbre» toda reunión importante de habitantes de la ciudad, en el sentido utilizado en este capítulo. Como se han utilizado pocas palabras

todas las clases urbanas pobres encaminado al logro de cambios políticos o económicos mediante la acción directa —es decir, por el motín o la rebelión—, pero un movimiento que todavía no estaba inspirado por ninguna ideología específica; o, si es que encontraba la expresión de sus aspiraciones en algún modo, lo hacía en términos tradicionales y conservadores (la «muchedumbre de la Iglesia y del Rey»). Era un movimiento «prepolítico» y, como tal, fenómeno primitivo en nuestro sentido. Es curioso que a pesar de lo mucho que se ha hablado de la turba y de sus asonadas al correr de los años a pesar de lo más que se las ha condenado, han sido muy poco estudiadas. Sin embargo, se están llevando a cabo estudios serios acerca de ellas en diversos países, sobre todo por el doctor George Rudé, que ha estado trabajando con material francés e inglés, y a cuyo conocimiento de la turba dieciochesca debo no poco. Debe estudiarse hoy la asonada, si es que quiere entendérsela, porque hace mucho que ha dejado de ser fenómeno corriente en diversos países y ya no es el método reconocido de acción popular que en su tiempo llegó a encarnar.[4] La turba como fenómeno social ha tendido a desaparecer, para dejar lugar en general a la clase trabajadora industrial. Además, desde la Revolución francesa y la aparición de los movimientos socialistas, las autoridades públicas se han vuelto mucho más timoratas de las muchedumbres y del desorden, sobre todo en las capitales y grandes urbes; y por fin, y acaso a consecuencia de ello, el aparato de gobernación ha ganado mucho en amplitud y eficacia en los últimos 150 años, aun en los países que más temen la acción estatal. Sólo fuera de Europa occidental puede todavía esperarse que

---

de modo tan indiscriminado como el de «turba», esta puntualización puede no estar fuera de lugar.

4. Véase Halévy, *A History of the English People in 1815,* Ed. Pelican Books, I, pp. 193 y ss. para el «derecho de rebelión».

el ciudadano corriente de las grandes ciudades conozca de su propia experiencia la asonada y la turba preindustriales.

El hecho de que la muchedumbre sea un fenómeno prepolítico no significa que no hubiese en ella ideas implícitas o explícitas acerca de la política. Es más, provocaba a menudo disturbios «sin ideas», es decir, generalmente contra el desempleo y para rebajar el coste de las subsistencias —siendo un hecho que suelen coincidir en períodos preindustriales precios de hambre y el desempleo—,[5] así que mercados, comerciantes e impuestos locales como los consumos eran en todos los países sus blancos más evidentes y casi invariables. Los napolitanos que durante la revolución de 1647 cantaban:

> No solían estar gravados los víveres
> No solían pesar sobre ellos consumos ni aranceles.[6]

estaban expresando una aspiración que casi todos los pobres de las ciudades todas hubieran reiterado. Y en vista del hecho de que grandes masas de ese grupo de los desheredados urbanos vivían al límite de la mera subsistencia aun en tiempos normales, y de que cualquier subida de precios o aumento del paro los llevaba a la catástrofe, sus asonadas solían no ser más que la reacción automática e inevitable ante tales cambios. La curva de los precios de los productos alimenticios, lo sabemos ahora, es un indicador casi infalible de la tensión popular en París durante la Revolución francesa. Sin embargo, las ideas y las actividades de la «chusma» no quedan en simples algaradas motivadas por la carestía de la subsistencia.

Solían hallarse en sus manifestaciones por lo menos

5. E. J. Hobsbawm, «Economic fluctuations and some social movements», *Econ. Hist. Rev.*, 2.ª serie, V, I, 1952, p. 5.

6. M. Schipa, «La cosidetta rivoluzione di Masaniello», en *Archivio Stor. delle Provincie Napoletane*, 2.ª serie, II, p. 75.

otras dos —acaso tres— ideas. Primero, pedía que se le atendiese. La turba clásica no se soliviantaba solamente en son de protesta, sino que lo hacía porque esperaba sacar algún beneficio de sus disturbios. Suponía que las autoridades se sentirían afectadas por sus movimientos, y probablemente también que harían algún tipo de concesión inmediata; y es que la muchedumbre no era solamente una reunión casual de gentes unidas con algún propósito del momento, sino, de modo palmario, una entidad permanente, aun cuando permaneciese escasas veces organizada como tal. Lo estuvo algunas veces, por más que las formas de organización permanente de la plebe —fuera de los gremios artesanos— están por investigar; lo estuvo por ejemplo, con las hermandades religiosas de las ciudades europeas, o en los varios *pangs* chinos. En segundo lugar las actividades de la turba, cualquiera que fuese su objeto, su ideología o su falta de teoría ostensibles, iban siempre contra el rico y el poderoso (aunque no necesariamente contra la cabeza oficial del Estado o de la ciudad). En los tumultos de Gordon —los únicos descritos en forma adecuada de las grandes asonadas inglesas de finales del siglo XVIII— las parroquias con mayor proporción de población católica se libraron con bastante facilidad. El mayor número de casas destruidas estuvo, con una excepción, en parroquias con colonias católicas pequeñas. De los 136 ciudadanos que pidieron compensación después de los tumultos, y cuyas profesiones puede conocerse, 33 eran grandes de Inglaterra, embajadores e hidalgos, 23 eran miembros de las profesiones liberales y sacerdotes, 29 eran taberneros y similares, 33 mercaderes, comerciantes y tenderos, 15 probablemente artesanos y sólo 4 asalariados.[7] Los vieneses que se levantaban tumultuosamente contra la eje-

7. George Rudé, «The Gordon Riots», *Trans. Royal Hist. Soc.*, 5.ª serie, VI, 1956. La asonada de Liverpool de 1778 y los tumultos de Birmingham de 1791 carecen hasta el presente de análisis adecuado.

cución del rey de Francia en 1793 dirigieron su furia contra los emigrantes franceses nobles.[8] Los *lazzaroni* de Nápoles, quintaesencia de la turba, eran defensores apasionados de la Iglesia y del Rey, y aún más salvajes antijacobinos en 1799. Sin embargo, cantaban coplas contra todas las clases acomodadas que, en su opinión, habían «traicionado al Rey», sobre todo los «caballeros y monjes», saqueaban las mansiones de los monárquicos de todo color, y tildaban de jacobinos y de enemigos del Rey a cualesquiera propietarios, o sencillamente a todo el que tuviera carroza.[9] Esta tendencia ha tentado una y otra vez a los espectadores hostiles —y casi todos ellos, de cualquier matiz político, han estado muy lejos de sentir simpatías profundas por la muchedumbre clásica— a presentarla como un conjunto de *lumpenproletarios* y de delincuentes a la busca de botín.[10] Además, hay que decir que no faltaban hombres sin ley y criminales, de los que había plétora en las grandes ciudades, dispuestos a sacar provecho de la oportunidad que esas gentes desnudas necesitan demasiado, como habrá visto todo el que ha pasado siquiera unas horas en Nápoles o Palermo. Sin embargo, como hemos de demostrar, la turba no se componía esencialmente de estos elementos.

El tercer factor constante acaso sea el de la hostilidad hacia los forasteros; es decir, hacia los que no pertenecen a la ciudad. Parece que cierto tipo instintivo de patriotismo municipal fue una característica constante de la turba clásica. Las comedias populares de Viena entre 1700 y 1860, que por ir dirigidas a un público de su-

8. Agradezco esta observación al doctor Ernst Wangermann.

9. B. Croce, *Curiosità Storiche,* Nápoles, 1919, pp. 136-137, cita algunos versos; Croce, *Storia del Regno di Napoli,* Bari, 1925, p. 224. *La Rivoluzione napolitana del 1799;* Maffei, *Brigand Life,* para el saqueo de las mansiones monárquicas en 1860.

10. F. Brancato, «Origini e carattere della rivolta palermitana del 1866», en *Arch. Stor. Siciliano,* 3.ª serie, V, 1952-1953, I, pp. 139 y ss. para algunos informes consulares franceses que niegan específicamente esta interpretación.

burbios y a gente popular, nos brindan un reflejo magnífico de las ideas que animaban a unas gentes que en general ni saben ni tienen ocasión de manifestarlas, reflejan perfectamente el orgullo subyacente del hombre de la ciudad. Los *lazzari* napolitanos estaban incluso dispuestos a defender la gloria de la ciudad contra los provincianos despreciados, aunque fuese a costa de apoyar a los jacobinos.

¿Quién era pues la turba? Su fuerza principal residía en las capas generalmente descritas en el continente europeo como «bajo pueblo» *(menu peuple, popolo minuto* o *popolino),* señaladamente el de ciertos barrios antiguos, con unidad propia, de las urbes, de los que son ejemplos el Faubourg St. Antoine de París, el Trastevere de Roma o el Mercato de Nápoles. Venía a ser una combinación de asalariados, pequeños propietarios, y los inclasificables desheredados urbanos.[11] En Nápoles, donde acaso fuese más consciente de su existencia colectiva bajo el nombre de *lazzari* o *lazzaroni,* y donde más a menudo se le ha acusado de componerse fundamentalmente de mendigos y *lumpenproletarios,* tenemos la fortuna de estar bastante informados acerca de ella. Goethe veía los *lazzari* sencillamente como el «bajo pueblo» o los trabajadores en paro. El autor de un diario que escribía durante la revolución de 1799, y al que Croce parafrasea, nos brinda un análisis más preciso de ellos. Se componían de los ganapanes, profesión que aún en otras ciudades encontramos al frente de las asonadas [12] —entre los que se contarán sin duda los estibadores—, y de los aprendices y oficiales de las artes y oficios menores como cordeleros, herreros, caldereros y cerrajeros, curtidores, sastres y zapateros. Los laneros y sederos, carpinteros y ebanistas, orfebres y plateros y los joyeros, así como los

11. G. Rudé, «The motives of popular insurrection during the French Revolution», en *Bul. Inst. Histor. Research,* XXVI, 1953, p. 55 n.
12. G. Rudé, «La taxation populaire de Mai 1775», en *Annales Historiques de la Revolution Française,* abril-junio, 1956, p. 38.

criados de las casas acomodadas, se consideraban superiores a los *lazzari.*[13] Como es natural, hemos de añadir la masa de quincalleros y mercachifles y todo el conjunto inclasificable de pequeños vendedores y gentes que vivían al día, que llenaban las ciudades preindustriales. Así que los *lazzari* eran fundamentalmente lo mismo que el *menu peuple* de otras ciudades, salvo por su mayor cohesión, ya que elegían anualmente una suerte de *capolazzari,* y sentían fanáticamente el culto que la ciudad rendía a san Jenaro, lo mismo que sus equivalentes de Palermo fomentaban el culto a la santa patrona de esa ciudad, santa Rosalía. Emergieron como clase reconocida en la revolución de 1647 que ensalzó al poder durante algún tiempo a uno de ellos, el vendedor de pescado Masaniello; fue aquella la más interesante, ya que no la primera ni tampoco la última, de las muchas rebeliones de Nápoles.[14] El nombre por lo menos aparece por primera vez en 1647, en una descripción de los partidarios de Masaniello, y aunque se le utiliza poco entre 1650 y 1750, reaparece y queda firmemente arraigado en 1799, con su contrarrevolución.[15] Parece que en Roma la plebe local estaba más distanciada de las artes y oficios, acaso siguiendo en ello una tradición secular. Parece que en la capital italiana sus componentes se dedicaban a los oficios de carniceros, barqueros, carreteros, pescadores, mozos de cuerda, curtidores, adoquinadores o quincalleros y vendedores ambulantes de frutas y legumbres, dejando las artes y oficios —según se dice— a los forasteros llegados a Roma en busca de mejores fortunas.[16] No cabe duda de que la proporción de *lumpenproletarios* entre

13. Croce, «I Lazzari», en *Varietà di Storia Letteraria e Civile,* Bari, 1935, I, pp. 189 y ss.

14. Sobre esto véase M. Schipa, *art. cit.,* N. S., vols. II y III, y su *La Mente di Masaniello, ibid.,* 1.ª serie, XXXVIII, XXXIX.

15. Croce, «Varietà intorno ai "Lazzari"», en *Napoli Nobilissima,* XIV, 1905, pp. 140, 171, 190.

16. Silvagni «La Corte», cit. L. Dal Pane en *Storia del Lavoro in Italia, 1700-1815,* Milán, 1943, p. 102.

ellos era elevada. Por otra parte, en una gran urbe norteña como Milán era menor, ya que en su población masculina había unos 27.000 trabajadores y pequeños tenderos y sólo 2.500 «mendigos, vagos, vagabundos, presos y sus mujeres».[17]

De todas formas está claro que la turba se componía del desheredado común de la ciudad y no solamente de la hez. Y no pocas veces se unían a la muchedumbre o cooperaban con ella las secciones «respetables» de la ciudad, como eran las corporaciones artesanas, como ocurrió en las asonadas de Palermo de 1773 o en las boloñesas de los años últimos del siglo XVIII, en que hubo «personas de extracción baja y vil, pero también hombres de profesión artesana».[18]

En todas las ciudades importantes, donde la policía y la casta militar desatendían sus obligaciones, había un conjunto así de amigos del tumulto, que podían estar quietos o, como ocurría a menudo, en fase activa. Sin embargo, hubo un grupo de ciudades donde la turba fue de particular importancia, y en las que llegó a adquirir una complexión propia su política particular: en las metrópolis preindustriales clásicas —capitales en general— que vivían de una Corte residente, de la Administración, la Iglesia o la aristocracia. Los más de estos casos se dieron en Europa meridional, porque esta combinación de características era más lógico se produjera en ciudades con una existencia continuada que se remontaba a más atrás que la Alta Edad Media, ciudades que además no habían sido nunca repúblicas. Sea como sea, los ejemplos más puros de esta tradición urbana se encuentran en localidades como Roma, Nápoles, Palermo y acaso Viena o Estambul —ciudades que han sido durante muchos siglos grandes urbes y que siempre han estado regidas por un príncipe—.

17. Dal Pane, *op. cit.*, p. 100.
18. *Ibid.*, pp. 279, 323.

En estas concentraciones urbanas, el *popolino* vivía en una extraña relación con sus dirigentes, también ellos, y en igual grado, aleación de parasitismo y de desorden público. Se pueden exponer sus opiniones —suponiendo que así se las pueda llamar— de modo bastante claro. Corresponde al dirigente y a su aristocracia dar medios de vida a su pueblo ya proporcionando empleo él mismo, por ejemplo protegiendo a los comerciantes locales, o gastando con prodigalidad, o aun dando con la largueza propia del príncipe o del hidalgo, por ejemplo también fomentando las posibilidades de empleo, como con el tráfico turístico y el comercio a que dan lugar las peregrinaciones. Esto es tanto más necesario cuanto que dichos centros principescos no son en general ciudades industriales, ya que suelen ser demasiado grandes para que con sus puestos de trabajo cubran las necesidades del momento las industrias locales, habiéndose observado con frecuencia que las mayores ciudades preindustriales solían ser tan grandes precisamente por ser centros administrativos o residencias de la corte. Como es natural, según vimos en el caso de Roma, el *popolino* puede llegar a oponerse a la industrialización por considerarla mengua de su dignidad de capital, oponiéndole en sus gustos el trabajo casual. No obstante, si por una u otra razón se ponía en peligro el medio de vida normal del pueblo, o cuando éste se trastornaba, era deber del príncipe y de su aristocracia brindar sosiego y mantener bajo el coste de la vida.

Mientras aquél y ésta permanecían fieles a su deber, podían contar con el activo y entusiasmado apoyo popular. En efecto, harapiento y mísero como era, el populacho se identificaba con el esplendor y la grandeza, que muchas veces —aunque no forzosamente— confundía naturalmente con el príncipe. Viena era la corte imperial, Roma, el papado, y puede que los borbones franceses anduviesen equivocados cuando abandonaron la lealtad importante aunque tumultuaria de sus parisienses a true-

que de la paz de Versalles, donde las asonadas eran más fáciles de controlar pero donde también la residencia de la corte les conquistó ventajas políticas mucho menores. Nada era más fácil para el *popolino* que identificarse con la ciudad y con sus dirigentes. Por grandes que fueran su miseria y su desnudez, no le explotaba directamente la corte borbónica o papal, antes bien era su parásito. Compartiendo, aunque fuera modestamente, la explotación general de las provincias y de los campesinos —base ésta de toda economía urbana preindustrial del área mediterránea— y también del resto del mundo por medio del comercio, del turismo y de las peregrinaciones. De este modo, dirigentes y pobres parasitarios vivían en una suerte de simbiosis. Ni siquiera era preciso tanto como ahora que ambas clases estuviesen separadas. La metrópoli medieval o absolutista tradicional no tiene *beaux quartiers*: los barrios pobres y los mercados callejeros estaban contiguos a los palacios, como todavía podemos verlos en partes de Roma o de Palermo, y en las áreas más antiguas de París, ya que no en las construidas después de la Revolución. La ciudad era un conjunto cultural. Muy bien podía ser que el convenio tácito por el que la aristocracia vienesa, veneciana o napolitana patrocinaba el teatro dialectal y hablaba una versión ligeramente modificada del lenguaje popular predominante en vez de afectar una peculiaridad idiomática distinguida, reflejara esta fundamental comunidad de intereses de toda la ciudad frente a los forasteros explotados. No resulta fácil imaginar hoy a un emperador y a sus archiduques conversando con el equivalente vienés de una jerga modificada, como hicieron los Habsburgo hasta el final.

Mientras el príncipe cumpliese con su deber, el populacho estaba dispuesto a defenderle con entusiasmo. Pero si no lo hacía, se alzaba hasta que se enmendase. Este mecanismo, lo comprendían perfectamente ambas partes, y no planteaba ningún problema político fuera

de alguna pequeña destrucción ocasional de la propiedad, mientras el bajo pueblo no sustituyó su normal apego a su ciudad y sus dirigentes por algún otro ideal político, o mientras el fracaso de los gobernantes en cumplir con aquel su deber no pasó de temporal. La amenaza de una asonada perpetua mantenía a los dirigentes dispuestos a controlar los precios y distribuir trabajo o mercedes, y aun a atender a las peticiones de su leal brazo popular en otras cuestiones. Como los tumultos no iban dirigidos contra el sistema social, el orden público podía permaecer siguiendo curiosamente poco riguroso para el gusto moderno. En cambio, el populacho quedaba satisfecho con la eficacia con que este mecanismo de tira y afloja facilitaba la expresión de sus propias exigencias políticas, sin requerir otros más complejos, ya que tales exigencias no iban mucho más allá de una mera subsistencia, alguna diversión y una poca gloria reflejada. Tenemos una imagen admirable de esta situación para la ciudad de Parma, donde el proletariado no especializado que vivía de lo que le llegaba de la munificencia ducal, tuvo siempre sus «sagradas» rebeliones con levantamiento de barricadas y arrojo de piedras, permaneciendo al mismo tiempo sinceramente afecto a su querida duquesa.[19] Por ello, los parmesanos tuvieron suma dificultad en ajustarse a las nuevas técnicas políticas del siglo XIX, como las elecciones y los sindicatos, que les parecían innecesarios. Así, todavía en 1890, mientras todos los que les rodeaban se adaptaban al nuevo sistema, los parmesanos se echaban a la calle en tumulto, a pesar de sus líderes laborales reformistas, y en 1895, mientras Milán y la Romania votaban a la izquierda, Parma lo hacía a la derecha. Todavía no se había llegado a considerar que la papeleta electoral fuese un arma seria para el pueblo. No es casual que en 1898, mientras el campo inmediato organizaba huelgas junto con tumultos, lo de Parma no pasase

19. B. Riguzzi, *Sindacalismo e Riformismo nel Parmense,* Bari, 1931.

de la asonada. La ola nacional de disturbios callejeros de aquel año, fecha crucial en el desarrollo del socialismo italiano, llevó incluso a los parmesanos a las filas izquierdistas, por más que aún entonces Parma permaneciese islote radical-masón en medio de un campo socialista, es decir, que su paso a la izquierda estuvo dirigido por la pequeña burguesía y no por las clases trabajadoras.

Este retraso político de la ciudad (no industrial) respecto al campo no era cosa peculiar de Parma, ni lo es en la actualidad. Es un fenómeno bastante frecuente en el sur de Italia hasta la fecha, por más que en los últimos diez años ha empezado el cambio de tendencia en el voto de la gran urbe. Así, como vimos en el capítulo sobre la Mafia, en las primeras elecciones posfascistas la votación de izquierdas en Palermo, Mesina y Catania alcanzó menos de la mitad de lo que era en las provincias rurales, aunque desde entonces ha doblado aproximadamente. En las mismas elecciones (1946) el voto no político, incluido el monárquico de Roma, era muy superior al de cualquier otra provincia del Lacio, y en Nápoles algo más alto que en el resto de la Campania.[20] En la provincia calabresa de Cosenza, la izquierda recogió en 1953 más del doble de los votos monárquicos y neofascistas juntos; pero en la ciudad de Cosenza solamente lograron un quince por ciento más que lo sumado por éstos.[21] Tampoco es mera casualidad que una suerte de monar-

20. Los votos monárquicos y cualunquistas (neofascistas) son considerados con razón por los que estudian la Italia meridional como síntomas de falta de conciencia política antes que como votos políticos. Un voto escaso en favor de los democristianos o de los socialistas-comunistas indica la que se ha llamado «zona gris» del despertar político, lo mismo que un cambio caprichoso de un candidato perteneciente a algunos de los grupos extremistas esotéricos, a otro de la misma clase. Véase Rocco Scotellaro, *Contadini del Sud,* Bari, 1955, pp. 31-32.

21. A Nino Cavatassi, secretario de la Federación del PCI de Cosenza, debo las cifras de las elecciones provinciales por ciudades y por pueblos.

quismo representado principalmente por un armador millonario demagogo, cacique de gran ciudad, haya seguido siendo más influyente en Nápoles que en cualquier gran urbe italiana. En 1956 logró en ésa casi tres veces más votos que los comunistas. Sin embargo, este desinterés por la política moderna entre los pobres de la gran ciudad —que se manifiesta bajo la especie de cierto tipo de conservadurismo, cuando llega la hora de votar— es, además de resultado de las simbiosis peculiares aludidas, fruto sencillamente del desamparo y de la falta de todo aquello que, como las grandes fábricas, y la solidaridad gremial o pueblerina, les ayuda a cristalizar sus opiniones políticas. Uno de los hechos mejor conocidos de la historia política de Londres es la tendencia del East End a votar de modo apolítico hasta el siglo XX, momento en que pasó al partido laborista sin haber conocido la fase *anterior de la conciencia política*, la del liberal-radicalismo. Los viejos municipios de artesanos y de pequeños tenderos —principalmente los situados al sur del Támesis— llegaron a la conciencia política, es decir, al radicalismo, mucho antes, y permanecieron durante mucho más tiempo fieles a él, no cambiando de filiación hasta los años 20 de nuestro siglo, en los que pasaron a votar laborista.

Sin embargo, esta simbiosis entre la turba y las gentes contra las cuales se alzaba, no era por fuerza el factor fundamental de su política. La muchedumbre se soliviantaba, pero también a veces realizaba revoluciones, aun cuando se disfrazasen de contrarrevoluciones. Era pobre; «ellos» eran ricos; la vida era básicamente injusta para el pobre. Tales eran los fundamentos de su actitud, que podemos hallar en incontables baladas callejeras («es lo mismo en todas partes del mundo, es el pobre el que se la gana» —en Londres, o en Sevilla—. «Preso en la cárcel estoy/porque dinero me falta./Con una llave de oro/no hay puerta que no se abra»), en la idealización de la rebelión anárquica de salteadores de caminos y ban-

doleros, siempre fuera de la ley por algún problema con un gran señor o con el Estado, siempre traicionados, siempre vengándose. El espíritu revolucionario implícito de la turba era primitivo; era a su modo el equivalente metropolitano de la fase de conciencia política representada en el campo por el bandolerismo social. Lo mismo que el bandolerismo, cuando surgió como un fenómeno abiertamente político, lo hizo generalmente bajo la forma de lo que podemos describir como un legitimismo de las barricadas, por ejemplo como «muchedumbre de la Iglesia y del Rey» en los países absolutistas.

Vale la pena analizar durante un momento este legitimismo populista, porque las premisas subyacentes a él no se limitaban a las grandes ciudades, sino que las aceptaban no pocas gentes de las que hemos llamado prepolíticas. Los movimientos campesinos en la Rusia zarista hasta primeros del siglo XX están profundamente imbuidos de él. Sus principales suposiciones de partida son seguramente las siguientes.

Primero, el gobernante (o una institución como la Iglesia) simboliza y representa de algún modo al pueblo y su forma de vida en la idea que de ella se hace la opinión pública ineducada. Puede ser malo, corrompido e injusto; o mejor, el sistema de gobierno que él representa puede ser todas estas cosas; pero en la medida en que la sociedad sobre la que preside es estable y tradicional, representa él la norma de vida. Esta norma no es un dechado de felicidad para la masa del pueblo, salvo en casos de suerte extraordinaria: siempre a la vuelta de la esquina, o siempre presentes, el hambre, la plaga y la injusticia; pero al cabo, tal es el destino del hombre. Mas si este orden estable, por pobre que deba ser, viene a ser amenazado desde fuera o desde dentro, salvo en los casos en que el príncipe ha sido origen o ha tolerado más pobreza, más injusticia y más muerte de las normales (salvo, para utilizar la expresión china, si «ha caducado el mandato del cielo»), el pueblo se unirá a su

alrededor, ya que encarna de modo simbólico y mágico el «nosotros», o es por lo menos la personificación del orden social. Así, los castellanos apretaron sus filas junto a los borbones contra los invasores extranjeros. No es ello en sí un movimiento social, pero si el desafío al orden establecido adopta la forma de fuerzas sociales nuevas y disgregadoras, el «legitimismo» puede llegar a ocultar una rebelión de las masas contra las injusticias del nuevo orden, una especie de luddismo político. Los monarcas legítimos o instituciones como las Iglesias, pueden no ver con buenos ojos estos hechos. El emperador Francisco I de Austria despreciaba el legitimismo revolucionario de su pueblo, observando atinadamente: «Ahora son patriotas a mi favor; pero algún día puede que sean patriotas contra mí». Desde el punto de vista de la institución esencialmente conservadora, el ideal radica en la obediencia, no en el entusiasmo, cualquiera que sea la naturaleza de éste. No en vano la regla de oro de todo príncipe reinante en los pequeños estados alemanes era: *Ruhe ist die erste Bürgerpflicht* (la tranquilidad es el primer deber del ciudadano).

En segundo lugar, el gobernante (afortunadamente para él, institución remota) representa la justicia. Aunque es evidente que los señores, los funcionarios, el clero y otros explotadores locales chupan la sangre del pobre, ello se debe probablemente a que el monarca no sabe lo que se está haciendo en su nombre. Con que el zar o el rey de Francia supieran lo que pasaba, no cabe duda de que se apresurarían a recorrer el país, reduciendo con su mirada imperativa a los administradores injustos, y dispensando la justicia a su pueblo leal. Hay multitud de mitos populares que expresan esta actividad, como el sueño del rey que recorre su país de incógnito, descubriendo injusticias y remediándolas, desde Harun-al-Rashid hasta el emperador José II. El alejamiento del rey (o del Papa) mantiene su fama. Pero en cambio, tan pronto como las injusticias y los padecimientos del pueblo

se exponen *directamente* ante él, su fama se esfuma. Nadie dará un paso por un «rey injusto», por más legítimo que sea —como por un Nicolás II después de tres años de matanza permanente— porque un rey injusto es la negación de la monarquía. La institución de la Iglesia, menos personal, resiste mejor el descubrimiento de la falibilidad, pero como vimos al hablar del milenarismo, también sufre igual del descubrimiento perjudicial de que no es una «verdadera» Iglesia, sino una conspiración de los opresores para mantener a los pobres en la ignorancia. El cristiano devoto pero profundamente anticlerical es una figura corriente en la historia revolucionaria europea.

Los movimientos favorables a «la Iglesia y el Rey» son pues protestas sociales, aunque solamente son revolucionarias en las que he denominado sus fases «ludditas». En general, se proponen preservar la norma tradicional de las relaciones sociales, lo que implica una aceptación de la jerarquía tradicional; a pesar de ello el sueño secular de una sociedad genuina y totalmente libre en la que no haya «sombreros» ni «gorras» (para valernos de la expresión siciliana) provoca una erupción de matanzas salvajes. Tan sólo en períodos revolucionarios adquieren estos movimientos el «espíritu revolucionario de los infelices». Si tuviesen una teoría constitucional, podríamos explicar su diferencia respecto al legitimismo monárquico diciendo que el legitimismo del rey implica ante todo un monopolio de la obediencia; el del pueblo en cambio, implica algunos tributos reales o imaginarios a la justicia, que el rey hace efectivos, o que podría hacerlos si no hubiese quien lo impidiera. Los movimientos populares que tenemos llamados de «la Iglesia y el Rey» no son por lo tanto acríticos ni incondicionales, y desde luego, al no preocuparse fundamentalmente de lo que piensan el Rey y la Iglesia, se desentienden de ello. Los parisienses de 1588 no se preguntaron si Enrique III aprobaba la comunidad insurreccional que constituyeron

en su nombre. Los napolitanos y los parmesanos no vacilaron ni un momento en alzarse contra su príncipe cuando les parecía que faltaba a su deber de proporcionarles los modestos medios de vida que ellos creían condignos. Los dublineses de Sean O'Casey no se preocuparon realmente por saber si la Iglesia aprobaba la actitud de los rebeldes; de hecho las relaciones de la Iglesia católica con la Hermandad republicana irlandesa, cuyos orígenes deben buscarse en el secularismo o en el deísmo del siglo XVIII, fueron siempre más bien distantes. No podía realmente ocurrírseles que la Iglesia no estuviese con Irlanda. Así que no ha de extrañar el abandono súbito en que sus súbditos legitimistas han dejado a su rey, abandono que en los últimos cuarenta años ha convertido en anomalía política irrelevante el monarquismo que en 1914 era casi universal en Europa central, meridional y oriental.

El populacho, pues, se alza en pro de la justicia en nombre del rey o del zar, como en la terrible sublevación urbana de Nápoles de 1799, o en muchos alzamientos rurales en que los campesinos, sea en Sicilia o en la cuenca del Volga, sencillamente no llegan a creerse que las fuerzas estatales han venido en son represivo ya que están, *tienen* que estar, ejecutando las órdenes dadas por el príncipe conforme a sus deseos personales. «No hagáis fuego contra nosotros —gritaban los campesinos de Bezdna al general Apraxin, persignándose— porque estáis haciendo fuego contra Alejandro Nicolaievich, estáis derramando la sangre del zar.» [22] No estaban pensando en el zar real, en ningún soberano de carne y hueso, sino en el zar ideal, el legítimo del pueblo, que nunca puede existir. Cuando el rey, como en Nápoles, no está lo bastante alejado como para que no le conozcan o no

22. Para esta interesantísima sublevación, véase R. Labry, *Autour du Moujik,* París, 1923, y F. Venturi, *Il Popolismo russo,* Turín, 1952, vol. I, que está fundado en las últimas investigaciones rusas.

le puedan reconocer personalmente, la ausencia de una lealtad incondicional a la legitimidad tal y como los gobernantes la entienden, es más evidente. Los *lazzari* solamente se sentían vinculados a un rey —ya que una República impersonal era algo que no alcanzaban a entender— y no a un rey borbón. Además, después de conquistados por los franceses, estaban muy dispuestos a que su lealtad recayera sobre el general francés Championnet, al que comparaban ventajosamente con el «rey que se marchó», debido a su aire más democrático. Una buena parte de la fama de inconstantes que tienen las muchedumbres se debe a este empirismo. Quieren un rey que cumpla con su deber, como quieren un santo que cumpla con el suyo: cualquiera vale para el caso. Así que no era sino lógico que después de su derrota los *lazzari* se manifestasen en contra de san Jenaro y tranfiriesen temporalmente su devoción a los altares de san Antonio.[23]

Pero en el fondo la muchedumbre no estaba realmente vinculada a ningún rey, gobernante o sistema en absoluto, y solamente se pusieron etiquetas políticas a movimientos que carecían de programa positivo fuera del odio hacia el rico y de un cierto igualitarismo subanarquista. Y es que ni siquiera el anarquismo brindaba una solución positiva. Una aldea campesina podía esperar funcionar como tal aldea mediante el mero consenso comunitario, con que se aboliesen el Estado, el derecho y los ricos, explotadores e intrusos. Pero una ciudad no puede esperar gobernarse de este modo. La única solución para las urbes que puede proponer el anarquismo primitivo es su destrucción, proposición que (según vimos) los campesinos anarquistas pueden aprobar con los brazos abiertos, pero que por su misma situación los pobres de la ciudad no pueden aceptar. Alguien debe organizar la ciudad y hacer posible su vida. Si hay «igualdad» en ella,

23. Croce, «I Lazzari», *art. cit.*, pp. 197-198.

no puede tratarse más que de la sofisticada igualdad del voto o de la igualdad de oportunidades, o de algo por el estilo, no de la mera igualdad de todos los hombres que cultivan en común, hermanados, la tierra, y que acaso la redistribuyen periódicamente. La muchedumbre podía alzarse. Podía hacerlo con notable eficacia porque, viviendo en ciudades y capitales, tenía una concepción mucho más precisa que los campesinos de pueblos alejados de lo que significaban el «gobierno», el «poder», y también la «toma del poder». Pero no podía hacer más que levantarse periódicamente contra el destino del hombre, y luego volver a su cauce, y prefería la aceptación tácita del gobierno y de los que brindaban trabajo —es decir algún gobierno, cualquier gobierno— y luego el procedimiento de la asonada para objetivos limitados o de corto plazo. No importaba mucho el grito que motivase la algarada. No sé de ningún movimiento milenario entre las turbas clásicas de la gran ciudad en los dos últimos siglos, ya que era de excepcional dificultad para ellas el adquirir una concepción de un mundo nuevo y perfecto.

Sin embargo, paulatinamente, la muchedumbre cambió de lado, si es que esta expresión no peca de demasiado precisa o de demasiado discutible. Si nos limitamos, en aras a la comparabilidad, al populacho de las ciudades absolutistas o que lo habían sido, de tipo meridional, la transición puede observarse en diversas fases a contar de la Revolución francesa. Sea lo que fuere lo que movía al *menu peuple* de París a manifestarse desordenadamente, desde la Revolución en adelante lo hizo bajo los auspicios de la izquierda. El populacho vienés, leal y antijacobino en el último decenio del siglo XVIII (con la salvedad característica de los zapateros que eran profranceses porque los franceses iban contra la religión),[24] era revolucionario en 1848. Un estudio de las comedias

24. El doctor Ernst Wangermann ha sacado esta información de los archivos.

de los suburbios nos permite situar el cambio habido en el ambiente político popular con mayor precisión: entre los principios de los años 1830 y 1848.[25] En España, los protagonistas de los cafés cantantes de Sevilla y de Barcelona, después de mediado el siglo XIX, eran generales liberales, si es que podemos juzgar a tenor del contenido de sus coplas y de las experiencias de los artistas.[26] Aun en el propio Nápoles, la fortaleza del borbonismo de los pobres, los borbones aguardaron en vano el año 1860 a que se reprodujera la sublevación de los *lazzaroni* de 1799. Los *lazzari* no se movieron. Además hacía unos años que la Camorra había llegado a un acuerdo con los liberales, y Garibaldi se apoderó de los pobres de Nápoles lo mismo que se había hecho con los corazones de todos los demás desheredados. Y si el alzamiento de Palermo de 1866 era todavía «por santa Rosalía», también era «por Garibaldi y la República», ya que hacía tiempo que Palermo había tomado la costumbre de levantarse con los liberales o tomándoles la delantera. Esto no quiere decir que dejase de existir la muchedumbre puramente «prepolítica» o de derechas, por más que para entonces lo más frecuente era que actuase menos como una fuerza conscientemente tradicionalista que como un ímpetu provocado por una demagogia abiertamente izquierdista —antisemita como en Viena, anticlerical y enemiga de los ricos como en Barcelona— que hacía el juego de los elementos conservadores. Bajo lemas de esta clase Alejandro Lerroux, el «emperador del Paralelo», sacó a sus hombres del barrio chino, la zona

25. O. Rommel, *Die Altwiener Volkskomoedie* (Viena, 1952), es la obra *standard*; Johann Nestroy, el típico actor-autor de la fase del teatro de suburbio anterior a 1848.

26. Silverio, el padre del —generalmente apolítico— flamenco, tenía una elegía al héroe republicano Riego en su repertorio de los primeros tiempos. Demófilo, *El cante flamenco*, Sevilla, 1881, p. 194. El «cantaor» Fernando el de Triana explica (*Arte y artistas flamentos*, Madrid, 1952, pp. 85-89) cómo arrobaba al público de Barcelona, que era hostil al cante andaluz, inventando un tango sobre el tema del general Prim.

purulenta de los tugurios y los burdeles en el centro del viejo Barcelona, echándolos a la calle cuando la Semana Trágica, durante la cual la ciudad vivió en 1909 un período de dominio anárquico de la turba.[27]

¿Por qué ocurrió este cambio? En parte seguramente porque la muchedumbre era empírica, y porque los regímenes «del Rey y de la Iglesia» estaban en su ocaso. El tradicionalismo testarudo de la causa perdida al que eran afectos los campesinos vendeanos o los carlistas de Navarra y de Aragón, no debe buscarse en las viviendas míseras y las barracas de las grandes ciudades. Pero en parte se debió ello sin duda a que con los movimientos revolucionarios de la nueva era, surgió un modelo flamante de héroe, de defensor, que luchaba por el pueblo y acaso salía de él, y también quizá porque se empezaba a vislumbrar una sociedad libre, y no tan sólo regulada. Garibaldi, cuya capacidad de encarnar el ideal popular del «defensor del pueblo» rayaba en lo milagroso —hasta hoy sigue siendo el hombre que, solo, fue objeto de las manifestaciones populares seguramente mayores jamás habidas en Londres— es probablemente el ejemplo más palmario de lo que decimos. Mucho antes de que los italianos meridionales hubiesen abandonado su mentalidad revolucionaria tradicional, él había abierto una brecha en su incomprensión de las causas mismas a las que prestaba su nombre, acaso —como tiene defendido en forma convincente Mr. Mack Smith— porque él también era un hombre sencillo, preideológico, que tenía una comprensión instintiva de cómo debía tratarse al hombre y a la mujer prepolíticos. La turba era tradicionalista solamente a falta de algo mejor, y esto es lo que los nuevos movimientos, fueran jacobino, nacional o socialista, parecían suplir, por vagamente que fuese.

Claro es que sólo podían absorberlos de forma incom-

27. Brenan, *op. cit.*, p. 34. Su movimiento había sido tácitamente tolerado por el gobierno, por ser anticatalanista.

pleta. La disposición de la muchedumbre a alzarse facilitó la tarea de los revolucionarios en los primeros días de las revoluciones, pero sus ventajas quedaron neutralizadas por una incapacidad casi total para comprender que la agitación social no termina cuando la asonada alcanza sus objetivos inmediatos, y también por su falta de disciplina. Cualquier movimiento moderno de cuño socialista o comunista se quedaría si pudiese con la disciplina imperturbable de cualquier pequeño grupo de mineros carboneros frente a la irritabilidad de tres ciudades como Palermo. Y en realidad, con algunas salvedades, la verdadera fuerza de los movimientos obreros modernos casi desde el primer momento estaba en las provincias y no en las capitales *sin industrializar:* en el Norte y en el Pas-de-Calais, en Alemania central, en Gales y en el Norte, en Turín y Milán. La edad clásica del populacho revolucionario de la capital fue la del jacobinismo y la del radicalismo primero.

Pero aun en sus bastiones, la turba clásica ha declinado. En primer lugar, la industrialización ha sustituido el *menu peuple* por la clase trabajadora industrial, cuyo ser mismo es organización y solidaridad duradera, al igual que esencia de la muchedumbre clásica es la asonada intermitente y breve. En segundo lugar, el cambio de las condiciones ha hecho desaparecer las hambres periódicas a la vez que el acentuado desempleo, y las han sustituido por una forma de crisis económicas que han dejado de producir los disturbios de subsistencias como reacción casi automática e indefectible. Por último, la creciente sensibilidad de los gobiernos a la violencia callejera en las capitales después de la Revolución francesa y acaso también la evolución decimonónica de la estructura urbana, tendiendo a separar los ricos de los pobres, confinándolos a sus respectivos barrios específicos, y a alejar a ambos de las principales áreas de oficinas privadas y de edificios administrativos y gubernamentales, han dificultado la asonada o el alzamiento clásicos, espontáneos,

aun en aquellos casos en que seguía habiendo los ingredientes básicos para ello. El observador que sólo conoce el Londres, el París o el Berlín de finales del siglo XIX en adelante, comprenderá con dificultad lo que era la turba. Sólo cuando se pasea por Palermo, por ejemplo, donde los Quattro Canti son todavía el punto neurálgico de la ciudad, a distancia de tiro de fusil de los palacios, de los edificios gubernamentales, y de tugurios y mercados, comprenderá en serio lo que la noticia de que «la turba se ha levantado» significaba en los días de la muchedumbre clásica.[28]

Pocos serán los que echen de menos la turba, ya pasada. Los defensores del *status quo* se han vanagloriado escasas veces del sano tradicionalismo de la muchedumbre, como lo han hecho acerca del de los conservadores rurales campesinos y a pesar de haberse aprovechado ocasionalmente de aquél. Para el movimiento obrero, ha sido al cabo una fuerza que ha frenado su conquista de las grandes ciuades no industriales, y cuando la turba estuvo con él, se ha hecho lo que se ha podido para presentar su papel del modo más menguado posible. Hasta los anarquistas, los defensores más lógicos de la rebelión primitiva y espontánea, aun de la negativa, han vacilado cuando llegó la hora de idealizarla. La transformación del *menu peuple* de las grandes capitales en una clase trabajadora moderna ha llevado consigo una pérdida de color, pero el que haya sido testigo del espectáculo espeluznante que ofrece el subproletariado napolitano, se mostrará indulgente hasta con ciudades como Stoke-on-Trent. Pero con todos sus defectos, la turba ha sido un hecho en la historia. Acaso sea la forma de agitación social con la patente más antigua de existencia continuada, ya que no es

28. Para el temor de la revolución y su influencia sobre los planes urbanizadores, véase la obra de Haussmann en París, y para Viena, H. Benedikt, *Die Wirtschaftliche Entwicklung in der Franz-Joseph Zeit*, Viena-Munich, 1958, pp. 46-47.

pecar de imaginativo reconocer sus rasgos en las facciones azul y verde en que se dividía el público de los circos de la Antigüedad. Y como ha desempeñado, acaso no del todo a sabiendas, un papel importante en la evolución política del mundo moderno, antes de dejar el paso a movimientos mejores y a otros sistemas de agrupación de los desheredados, el historiador tiene que tratar de comprender qué mecanismos la regían, aunque difícilmente puede suscitar su simpatía, como la originan otros movimientos sociales primitivos.

# VIII. LAS SECTAS OBRERAS

## I

Las revoluciones norteamericana y francesa del siglo XVIII fueron sin duda los primeros movimientos políticos de masa en la historia del mundo que manifestaron su ideología en términos de racionalismo secular y no de religión tradicional. Este hecho delata una revolución, en la vida y el pensamiento del pueblo llano, tan profunda que hasta apreciarla resulta difícil para nosotros que hemos crecido en una época en que la política es agnóstica, cualesquiera que sean las convicciones personales de políticos y votantes. El movimiento obrero moderno es producto de esta época de dos modos distintos. En primer lugar, porque su ideología dominante, el socialismo (o el anarquismo, o el comunismo, que pertenecen ambos a la misma familia), es el último y el más extremado de los descendientes del racionalismo y de la ilustración del siglo XVIII; luego, porque las mismas clases trabajadoras, sus seguidores, hijas de una era sin precedentes, estuvieron probablemente menos afectadas por las religiones tradicionales que cualquier otro grupo social, salvo ciertas capas o minorías limitadas, como los intelectuales de la clase media. Eso no quiere decir que los trabajadores fueran o sean en su mayoría agnósticos o ateos. Sólo implica que el paso histórico o individual del pueblo a la ciudad, o de la condición de campesino a la de obrero, ha llevado en general a una fuerte disminución de la influencia de las religiones y las iglesias

tradicionales. Las investigaciones llevadas a cabo acerca de la filiación y de las prácticas religiosas de las clases trabajadoras entre los años 40 del siglo pasado y la década de los 50 del presente han destacado, casi sin excepción, el grado de indiferencia religiosa que les caracteriza, anómalo comparado con el de otras clases sociales.[1] Y hasta las salvedades en contra son las más de las veces menos reales que aparentes debido a que los grupos singularmente religiosos en la clase trabajadora —en Europa occidental suelen ser católicos— pertenecen a menudo a minorías nacionales, como los polacos en Alemania imperial y los irlandeses en Gran Bretaña, comunidades para las que su religión es tanto patente de nacionalidad como otra cosa cualquiera. Y aún ellos, aunque más acentuadamente religiosos que sus colegas, lo son en general mucho menos que sus correligionarios no obreros en el país de origen. En cuanto a los líderes y militantes de los movimientos socialistas, desde el principio han sido no sólo indiferentes en materia religiosa, sino por lo común activamente agnósticos, ateos y anticlericales.

La forma característica de un movimiento obrero «moderno» es por lo tanto puramente secular, aunque no lo sea de modo militante. Sería sin embargo increíble que las formas y ceremonias de la religión tradicional, que desde tiempo inmemorial habían formado cuerpo con la vida del pueblo llano, hubiesen desaparecido de súbito y por completo. En las fases primeras de los movimientos sociales y políticos seculares, aun de los que lo eran con mayor ímpetu, observamos con frecuencia una a modo de nostalgia de las viejas religiones, o acaso, mejor dicho, una incapacidad de pensar nuevas ideologías que no sigan los moldes de las anteriores; y

1. El *Censo Religioso* de Inglaterra y Gales de 1851 es la primera de las grandes encuestas; las obras de Le Bras y de la escuela católica francesa de «sociología religiosa» desde 1941 han producido los mejores estudios.

recurren entonces, unas veces a divinidades atenuadas o transformadas, y otras a reminiscencias de cultos y rituales de la época anterior. Las clases medias ilustradas tuvieron ellas mismas su deísmo masón, y la Revolución francesa sus cultos a la Razón y al Ser Supremo. Y lo que nos interesa más aquí, los revolucionarios anónimos de la masa, según ha demostrado hace poco Albert Soboul, crearon de nuevo los cultos a los santos y a los mártires —incluidos los milagrosos— fundándose en el modelo previo: Perrine Dugué, venerada en el departamento de la Sarthe, que subió al cielo con alas tricolores, y cuya tumba sanaba a los enfermos; Marat, Lepeletier y Chalier, a quienes rendían culto los *sans-culottes* de París.[2] Las formas tempranas del socialismo en la época de las comunidades utópicas tomaban a menudo la forma de nuevas religiones (como la sansimoniana) o de cierto sectarismo político (como el de Wilhelm Weitling). La capacidad creadora de cultos perduró durante bastante tiempo en los movimientos seculares. Hasta el positivismo de Auguste Comte tenía su religión de la Humanidad. Sin embargo, y salvo en los primerísimos momentos, se trata de fenómenos más curiosos que importantes. Los nuevos movimientos socialistas desempeñaban desde luego no pocas de las funciones que las religiones tradicionales venían a realizar para sus adeptos; y se produjeron en aquéllos fenómenos análogos a los propios de éstas. Los socialistas españoles hasta se dirigían unos a otros en su correspondencia calificándose de *«correligionarios»*. Pero los parecidos sociológicos de esta clase recaen fuera del ámbito del presente trabajo. Por su secularismo, el movimiento obrero y socialista es claramente «moderno».

La salvedad más importante que puede oponerse a esta generalización radica en las sectas obreras de los

2. «Sentiment religieux et cultes populaires pendant la Révolution», en *Archives de Sociologie des Religions,* núm. 2, julio-diciembre, 1956.

países anglosajones.[3] Claro está que la historia ideológica de los movimientos obreros ingleses no es del todo diferente de la de los restantes países europeos. Los movimientos obreros y socialistas británicos, como los del continente europeo, estaban dominados por una corriente secularista-radical, que fue la que inspiró a sus panfletistas más influyentes, desde Tom Paine a Bradlaugh y Blatchford; a casi todos sus teóricos, desde los spenceanos, los «economistas del trabajo», los owenistas y o'brienistas, hasta los marxistas y fabianos; la que le dio también lo más de su empuje político. Hay lugares —Londres principalmente, pero también otras ciudades en que la historia de la agitación artesana y obrera se remonta continuamente a tiempos anteriores a la Revolución industrial—, donde el militante obrero de tipo religioso o perteneciente a sectas obreras, ha sido siempre objeto de curiosidad. El secularismo es el hilo ideológico que mantiene cosida en un todo la historia obrera londinense, desde tiempos de los jacobinos londinenses y de Place, hasta la Federación socialdemócrata y los fabianos londinenses, con su desprecio paladino por la oratoria de secta religiosa, pasando por owenistas y cooperativistas antirreligiosos, periodistas y libreros de iguales sentimientos, y por los radicales librepensadores que seguían a Holyoake e iban como peregrinos al Palacio de la Ciencia de Bradlaugh. En Londres, hasta un rebelde tan esencialmente religioso como fue George Lansbury, hubo de hacer su carrera en la atea y marxista federación socialdemócrata, ya que ni siquiera el partido laborista independiente, con su fuerte matiz de secta religiosa, llegó a tener ahí mucha fuerza. Pero no cabe negar que en Gran Bretaña en conjunto los vínculos entre la religión tradicional y los movimientos obreros

3. No quiero decir que no existiesen organismos similares en otras partes. Sin embargo, para mayor claridad, discutiré casi exclusivamente los fenómenos británicos. Son de todas formas los más importantes.

eran estrechos, y mucho más importantes que en muchos otros países, hasta una fecha muy ulterior. Todavía en 1929, de 249 diputados laboristas cuya filiación religiosa analizó un investigador alemán, sólo ocho dijeron ser agnósticos o ateos.[4] Desde entonces no se han reiterado investigaciones similares.

Las relaciones precisas que mediaban entre la religión tradicional y los movimientos obreros han sido objeto de no poca controversia, aunque por lo común partiendo de una información insuficiente, o afectada de un partidismo religioso o político algo paralizante.[5] Acaso sea oportuno, antes de ocuparnos del sectarismo obrero como tal, resumir con brevedad lo que sabemos de las relaciones generales entre la religión y las clases trabajadoras inglesas en el período que comienza con la Revolución industrial.[6]

El período de industrialización de Gran Bretaña —desde hacia 1790 a 1850 aproximadamente— fue testigo de grandes cambios religiosos, ya que entonces surgió el inconformismo protestante como religión de masas. Las sectas habían sido grandes e influyentes en el siglo XVII revolucionario, pero en el curso de la centuria siguiente habían perdido no poco terreno. Los «viejos disidentes», independientes, baptistas, presbiterianos-

4. F. Linden, *Sozialismus und Religion,* Leipzig, 1932.

5. La tesis de Halévy de que el auge del metodismo impidió la revolución en Gran Bretaña ha sido el punto de partida de la mayoría de estas discusiones. Para una argumentación crítica, véase mi «Methodism and the threat of revolution in Britain», en *History Today,* febrero 1957. La mayor parte del material ha sido recogido por historiadores metodistas deseosos de patentizar la contribución de sus grupos al movimiento obrero, especialmente R. Wearmouth, quien ha publicado una serie de volúmenes sobre el tema, de los cuales procede mucha de la información de este capítulo. En años recientes el slogan «El obrerismo británico debe más a Wesley que a Marx» ha contribuido más a oscurecer que a aclarar el problema.

6. Este resumen se funda principalmente en el censo religioso de 1815 y en la estadística del alcance numérico de los diversos grupos religiosos.

unitarios ingleses, y cuáqueros, no pasaban de ser mucho más que reducidas comunidades de la clase media y media baja respetable, algo mermadas por las fuerzas del deísmo y del racionalismo. El resurgir metodista no había logrado configurar un cuerpo importante de conversos permanentes antes de la Revolución francesa, cuando sus adeptos sumaban más bien menos de 60.000 miembros. En 1851 la situación había cambiado radicalmente, porque el censo religioso de aquel año demostraba que la Iglesia oficial de Inglaterra escasamente conservaba la delantera sobre las sectas protestantes disidentes en el conjunto del país, y, con sólo una excepción, quedaba claramente atrás de ellas en las ciudades y regiones industriales. Lo principal de esta pasmosa conversión en masa al sectarismo protestante tuvo lugar en el período que va de 1805 a 1850. Así, los metodistas pasaron de unos 107.000 en 1805 a cerca de 600.000 en 1851, sin contar 125.000 fieles más, adheridos al metodismo calvinista en Gales.[7] Las conversiones estaban palmariamente correlacionadas con períodos de tensión económica y social. Los años de más rápida expansión metodista fueron los de la era jacobina (1793-1795), los años postreros —cada vez más tensos— de las guerras napoleónicas (1805-1816, y sobre todo 1813-1816), los años del proyecto de reforma electoral y de la Ley de pobres (1831-1834), momentos de mayor crecimiento anual, etcétera. Y, lo que resulta igualmente significativo, la expansión menguó y se detuvo momentáneamente para todas las sectas durante la primera mitad del decenio de los 50, únicos años del siglo en que se observa un fuerte declinar de su número. Eran también aquéllos

7. Wesleyanos y kilhamitas para 1805, wesleyanos, kilhamitas, metodistas primitivos, asociación metodista wesleyana, reformadores metodistas wesleyanos para 1851. Pero la ausencia de estadísticas válidas para las sectas disidentes más descentralizadas hace difícil proporcionar cifras comparables en lo que a ellas respectan; véanse de todas formas las estimaciones del censo de 1851.

los tiempos del decaer del cartismo y del radicalismo. Es bastante obvio que hubo un acentuado paralelismo entre los movimientos de la conciencia religiosa y los de la social y política.

No sabemos cuántos de entre los nuevos conversos eran trabajadores, ya que ni los especialistas coetáneos de la estadística ni los documentos de las sectas nos revelan muy bien las cifras de la composición social de sus comunidades. Sin embargo, aunque estemos conformes en que —como ocurriría con toda probabilidad— el atractivo del inconformismo disminuía conforme ascendemos desde la linde que separa las clases media y trabajadora de la alta burguesía, o a medida que descendemos desde esa frontera hacia lo más hondo de la miseria, es evidente que muchos obreros, muchísimos, fueron afectados por este amplio movimiento religioso. Desde luego muchos de ellos fueron arrollados por la corriente inconformista en el curso de los «resurgimientos» periódicos y semihistéricos tan propios del protestantismo decimonónico, y durante los cuales nacieron o se iniciaron los grandes incrementos numéricos de las sectas: 1797-1800; 1805-1807; 1815-1818; 1823-1824; 1831-1834; 1849; 1859; 1904-1905.

Casi la totalidad de esas conversiones fueron a *sectas* de uno u otro tipo; en efecto, el incremento de la comunidad católica se debió a la inmigración de los católicos irlandeses y no a conversiones de miembros procedentes de comunidades no católicas; por otra parte la absorción de algunos de los inconformistas más ricos en el seno de la Iglesia de Inglaterra fue un fenómeno de ascenso social antes que de conversión religiosa. ¿Qué papel desempeñó el cristianismo de secta en la vida de la clase trabajadora industrial de los primeros tiempos?

Las capas proletarias a las que es evidente que atrajo más eran las más recientes y las menos familiarizadas con este tipo de vida. La clase artesana especializada de una ciudad preindustrial como Londres tenía su es-

*tilo* de vida arraigado y sus modalidades de agitación política, radical y jacobina, perfectamente afianzadas, aunque desde luego esto también se fundaba sobre una versión modificada de cierto sectarismo protestante revolucionario de tiempos anteriores.[8] *Las ciudades industriales* como Sheffield seguían a Paine y a Owen: en ellas, comerciantes y pequeños fabricantes eran los inconformistas más importantes. Pero las nuevas zonas industriales, los pueblos rápidamente transformados en ciudades de industria, no tenían forma de vida adaptada a la nueva era, y lo que es más, carecían *también de quien* se creyese en la necesidad de construir una forma cualquiera de comunidad humana, salvo acaso la que se reúne en las tabernas. Algunas de estas zonas, como tantas áreas mineras, estaban principalmente habitadas por una población local que crecía en función de su propio elevado índice de natalidad, formando centros coherentes, aislados y remotos, donde hombres y mujeres apelaban a los únicos recursos espirituales que quedaban a su disposición, la *costumbre* y la religión preindustriales. Aquellos *fueron* los puntos en que surgieron las coplas populares del industrialismo primitivo, que desaparecerían luego en el alud urbanizador e inmigrante: canciones mineras, de tejedores, marineras. Otras eran aglomeraciones de gentes indígenas y de inmigrantes de diversos orígenes agrupados en *torno de una o dos industrias* básicas. Un tercer grupo, en el que la desorganización social llegaba a extremos supinos, consistía en los grandes depósitos de inmigrantes que se formaron en ciudades como Londres y las urbes portuarias, donde los hombres vivían merced a una mezcolanza inclasificable de

8. Las observaciones acerca de la religión de la clase obrera que a continuación se hacen *no* son aplicables a los grupos anteriores y artesanos, ni siquiera a los que pertenecían al sectarismo obrero a su manera. Para una excelente descripción de una comunidad de esta clase, véase L. J. Saunders, *Scottish Democracy 1815-1850*, Edimburgo, 1950, p. 127.

ocupaciones, sobre todo las que no requerían especialización alguna. En estas ciudades, grandes o medianas, no cabía realmente re-crear la vida preindustrial sobre la base de una adaptación de lo viejo a lo nuevo, como pudo ser en los pueblos industriales.[9]

En todas aquellas áreas la vida era, para la clase trabajadora, mísera, pobre, sórdida, envilecedora, breve y ante todo insegura, y las religiones que hicieron suyas reflejaban aquella su situación. Su culto era ante todo fervoroso. («La falta de seguridad social se compensa con el fervor de la participación activa en el culto colectivo», Pope.) Visiones de esplendor, del juicio y del fuego infernal para los hombres perversos, ocupaban las mentes de los que necesitaban apoyo para conllevar la carga de su padecer, y las orgías emocionales, hijas de los sermones estridentes, de la experiencia de revivir en sus personas el primitivismo cristiano puro, y de ocasiones parecidas, traían a sus vidas un elemento de distracción. Una señora que describía los talleres de Courtauld, en Essex, en los años 40 del siglo pasado observaba el ansia de rebato que sentían las muchachas cuando habían terminado el trabajo: «Cuando no hay ningún otro, el entusiasmo religioso lo sustituye a menudo».[10] «Quieren mucha sangre», decía un pastor de su comunidad. Sólo los más pobres y los más desorganizados socialmente se encontraban quizá por bajo del nivel en que la misma

9. La mejor descripción que conozco de la religión de clase obrera en la época de la temprana industrialización es la de L. Pope, *Millhands and Preachers* (Yale, 1942), referente a Gastonia, Carolina del Norte, 1900-1939, aproximadamente. Aunque mi trabajo se funda en las condiciones británicas, la religión de esos blancos desheredados de la montaña convertidos en obreros textiles se parece hasta tal punto a la de los sectarios del siglo XIX, que me valdré ocasionalmente de Pope para ilustrarla.

10. Mary Merryweather, *Experience of Factory Life*, 3.ª ed., Londres, 1862, p. 18. Véase Pope, *op cit.*, pp. 90-91, para la conversión de las ceremonias religiosas en festivales comunitarios y «*las oraciones colectivas son más o menos la única diversión que tenemos*», p. 89.

religión podía alcanzarles, aunque el Ejército de Salvación trató de llegar hasta ellos.

También se trataba de un fenómeno en el que lo teológico y lo intelectual estaban del todo ausentes, y en que todo era emotividad. Lo que caracteriza las sectas obreras es que estaban hechas para gentes incultas, de modo que la pasión y la moralidad, aspectos ambos en que los más ignorantes pueden competir en términos de igualdad, eran los criterios exclusivos de la fe y de la salvación. Todas las sectas que presentaban algún atractivo para los nuevos obreros industriales (distintos de los artesanos establecidos desde antiguo o que disfrutaban de mejores condiciones de vida) han manifestado una tendencia a unir a la agresividad verbal sus ayes lastimeros, y la observación de Pope también vale para Gran Bretaña: «Se limitan a aceptar nociones (teológicas) procedentes de una amplia gama de fuentes, y forman con ellas un solo cuerpo sin preocuparse por su lógica interna». Por las mismas razones, también se trataba de un fenómeno democrático: las comunidades participaban en el culto mucho más que en cualquier otro lugar, mediante el canto coral, dejando que en su trance hablen por su boca voces sobrenaturales, y «testimoniando», mediante la predicación seglar (incluyendo la de las mujeres), y valiéndose de una multiplicación de comités y centros sectarios. La comunidad de los fieles y la democracia imperante en el templo eran una sola y misma cosa, porque una de las grandes ventajas de la secta consistía en que brindaba a la comunidad obrera correspondiente su propia cohesión a la vez que una escala de valores con la que el pobre puede superar al rico —la pobreza se convirtió en signo de gracia, la austeridad fue trasunto de la virtud, el rigor moral contrastaba con la laxitud del réprobo, y un nuevo sistema de *status* espiritual sustituyó el que regía en el mundo secular—,[11]

11. En las iglesias de la «Santidad» de Gastonia las categorías son

y que le aportaba también esas instituciones comunitarias que fuera de ella faltaban por completo.

Por otra parte —y esto es lo que tan notables hace las sectas obreras británicas— la secta se ocupaba normalmente de los problemas del obrero eludiéndolos, o más bien, resolviéndolos no para la clase en cuanto tal, sino para el individuo o para el grupo escogido de los elegidos (de allí probablemente esa tendencia incurable de las sectas quejumbrosas y agresivas en lo verbal, a dividirse en una pléyade de conventículos rivales independientes). Los fieles esperaban desde luego que la religión viniese en su ayuda, aunque no fuera más que mediante la magia y la superstición,[12] que de alguna forma pudiese llegar a influir en los hados a los que estaban sometidos —por ejemplo en la prosperidad y la política general de su empresa fabril o de la mina en que trabajaban—. Pero las condiciones económicas eran cosa perteneciente al ámbito del destino y no de las que instigan a la lucha. Lo importante era la salvación individual: «En la teología de los obreros textiles el mundo es un inmenso campo de batalla donde Dios y el diablo luchan por arrebatarse cada alma individual. La "sangre de Jesús" y la lectura de la Biblia inclinan la balanza de la victoria hacia Dios» (Pope). Políticamente, el miembro de la secta solamente recibía dos cosas de su religión: paciencia y una suerte de desquite etéreo, ya que «confiaba en que llegaría la ira del Señor» como se observa en tantas sectas surgidas en la Gran Depresión de los años 30, descritas en *Brynmawr* [13] por Hilda Jen-

---

las siguientes: salvado, santificado, bautizado con el Espíritu Santo, bautizado con agua, habiendo recibido la bendición primera, segunda, tercera, etc. (Pope, *op. cit.*, p. 137).

12. «Su religión está íntimamente relacionada con las luchas cotidianas y las vicisitudes de una vida insegura, y resulta útil para la interpretación y para encontrar ayuda. "Funciona" y "cambia las cosas"» (Pope, *op. cit.*, p. 86).

13. Hilda Jennings, *Brynmawr*, Londres, 1934, p. 124.

nings, y en la secta de los «Lookers», de la cual nos habla Gwyn Thomas en sus admirables novelas sobre el sur de Gales. Ambos sentimientos han sido descritos de modo insuperado en *Los Tejedores* de Gerhart Hauptmann, versión históricamente exacta de los levantamientos ludditas silesios de 1844, y no puedo hacer otra cosa mejor que citar dos discursos de un viejo sectario, extraídos de esta notable obra teatral.

> Señor, no podemos darte bastantes gracias, porque en tu gracia y bondad nos has conducido también por entre esta oscuridad... y te has apiadado de nosotros. Y hemos cruzado esta noche sin daño. Señor, tu bondad es infinita, y somos hijos pobres, malvados y pecadores del hombre, indignos de ser hollados bajo tus pies de tan putrefactos y tan llenos de culpa como estamos. Pero Tú, nuestro padre amado, te dignas volver hacia nosotros tu mirada y apiadarte de nosotros en nombre de tu Hijo, nuestro Señor y Salvador, Jesucristo. La sangre y la justicia de Jesús son mi adorno y mi toga de esplendor. Y aunque a veces perdamos nuestra fe bajo tu látigo, y aunque la llama de tu purificación arde con demasiado calor para nosotros, no pierdas paciencia con estos pobres pecadores y perdónanos nuestras deudas. Danos paciencia, Santo Padre que estás en los Cielos, para que podamos compartir la salvación eterna después de terminados nuestros padecimientos. Amén.

Y luego:

> Yo te digo una cosa, Gottlieb, y es que no debes poner en duda lo único que nos queda a nosotros pobres mortales. ¿Por qué, si no, iba a pasarme yo cuarenta años sentado en este lugar, entregado al tráfago de la vida mientras aquel hombre de allá vivía, soberbio y glotón, sacando oro de mis tristezas? ¿Por qué? Porque tengo esperanza. Porque tengo algo en mi indigencia amarga. Tú vives en este mundo, yo en el de más allá; eso es lo que yo pensaba cuando mi

> vista se fijaba en su mansión. Y aunque me hagas pedazos, yo tengo para mí esa seguridad. Los profetas nos lo han revelado. Habrá un juicio. Pero no seremos los jueces, y sin embargo «la venganza es mía», dice el Señor, nuestro Dios.

De hecho, la frase «el opio del pueblo» dista mucho de ser una descripción impropia de buena parte de este sectarismo.[14] La mayoría de las religiones obreras eran lo que Troeltsch ha llamado sectas no agresivas, cuyos miembros pensaban que el verdadero creyente debe volverse de espaldas al mundo y mirar tan sólo a la gloria de la salvación eterna, garantizada ésta por su conversión. Los «Walworth Jumpers», secta obviamente proletaria, y caso extremado de comunidad extática de la que tenemos una descripción,[15] llevó esta tendencia al punto final de creer realmente que morían con la conversión y que mediante ella renacían en la vida eterna: a contar del momento en que se realizaba aquélla, eran inmortales.

## II

La secta obrera como tal es cosa distinta de esta clase de religión, porque es fundamentalmente *activa.* Los miembros del grupo no proceden solamente en lo fundamental de las filas asalariadas, sino que la secta toda ella se encuentra estrechamente relacionada con los movimiento obreros y sindicales, ya en el aspecto doctrinal y organizativo, ya por el conducto de las activida-

14. «Aparentemente, la religión en las iglesias de las zonas textiles parece indiferente a las condiciones económicas; de hecho, es en parte producto de dichas condiciones, y al distraer la atención de éstas, constituye un espaldarazo a las mismas.» Pope, *op. cit.*, p. 91. Acaso convenga notar que este autor es un cristiano que estaba muy en contra de la «interpretación económica de la historia».

15. C. M. Davies, *Unorthodox London*, 1873, I, pp. 89 y ss.

des de sus miembros. Y lo que es más, constituye la busca de una doctrina y organización religiosa que reflejen las aspiraciones colectivas de la nueva clase, y no sólo su destino. En esta forma extremada, existe en escasos ejemplares. El único ejemplo claro por mí conocido de una secta constituida como tal, porque sus miembros eran obreros con conciencia de clase, es un caso tardío y transitorio, la Iglesia obrera; aunque puede ser que se descubran otros ejemplos similares. Lo que sí resulta mucho más corriente es la transformación parcial de *una secta no agresiva en secta obrera* bajo la presión de las agitaciones sociales de que sus miembros son partícipes. Esto es sumamente corriente, con intensidad moderada: los wesleyanos obreros y los trabajadores de otros grupos religiosos se desligaron del conservadurismo de los demás fieles para unirse a las actividades ludditas radicales o cartistas.[16] A pesar de que su reino no era de este mundo (actitud que llevaba consigo la hostilidad a los sindicatos), los predicadores de las iglesias de Dios y las iglesias de la Santidad de Pentecostés defendieron no pocas veces a los huelguistas durante el paro de 1929, por la sencilla razón de que sus iglesias estaban totalmente identificadas con los trabajadores. Pero hay unos cuantos ejemplos de sectas tales en las que el militante sindical se convirtió en hecho sistemático y no ya excepcional. Los metodistas primitivos son los mejor conocidos.[17]

Los metodistas primitivos rompieron con los wesleyanos hacia finales de las guerras napoleónicas, o sea al iniciarse el período de las conversiones industriales en masa. (Un grupo parecidísimo, los cristianos bíblicos,

16. Véase Wearmouth, *Methodism and the Workingclass Movement, 1800-1850* y mi artículo en *History Today*, cit.

17. Además de los informes de esta comunidad, mis fuentes han sido H. B. Kendal, *History of the Primitive Methodist Church*, 2 vols., 1906; Townsend, Workman y Eayrs, *A New History of Methodism*, 2 vols., Londres, 1909, y las obras de R. Wearmouth.

cuya fuerza radicaba en Inglaterra occidental y luego en Kent, se desligaron también poco antes.) Las razones visibles de la ruptura fueron desacuerdos en torno a lo que podríamos llamar la democracia religiosa. El wesleyanismo, como sabemos, permaneció arminiano en lo teológico, centralizado jerárquico y —en la medida en que el predicador era muy otro que el simple fiel— sacerdotal en cuanto a la organización, y también fiel al viejo conservadurismo aristocrático en política. Por más que había logrado acreditarse como una fe no intelectual, dirigida a todos por el conducto emotivo, sin distinción de clases de ningún tipo, no le faltaban ciertas inhibiciones aun en su entusiasmo. Así, cuando los evangelistas que predicaban en las avanzadas de la expansión occidental norteamericana inventaron a finales del siglo XVIII el recurso de las reuniones camperas, que uno de ellos trajo a Inglaterra a los pocos años, los wesleyanos ortodoxos se mantuvieron al margen, sospechando de esas demostraciones colectivas de éxtasis religioso donde grandes muchedumbres quedaban reducidas a un estado de histeria colectiva, convirtiéndose en masa, a la vez que, al decir de los cínicos, se libraban a formas menos morales de descarga emocional. Los metodistas primitivos, cuyo apodo «despotricantes» indica el estilo de su predicación, recibieron en cambio la nueva fórmula con los brazos abiertos. Además, insistían con porfía en la necesidad de la predicación seglar, incluyendo en esto el derecho de las mujeres a subir al púlpito, otro punto de desacuerdo a la vez que indicio casi seguro de un radicalismo instintivo.[18] A todo lo largo de su existencia, esta secta fue la que tuvo con mucho la mayor proporción de predicadores seglares. Aunque la política como tal no era de modo consciente parte integrante del asunto, bien podría ser que el anticonservadurismo fuese uno de sus ele-

18. Jas. Bennett, *The History of Dissenters during the last thirty years*, Londres, 1839, pp. 31-34.

mentos. Conocemos por lo menos un caso de secesión en el que había de ser uno de los bastiones del metodismo primitivo, rompimiento que se produjo en torno a las cuestiones de la reforma parlamentaria y de si los predicadores podían, como los cristianos primitivos, prescindir de toda bonificación por su evangelización, llegando en un momento dado el nuevo grupo hasta el punto de casi afiliarse oficialmente a la tendencia radical.[19]

Como es de esperar, la teología apenas era elemento consciente de los que integraban el apostolado de los primitivos, pero el tono de su religión era áspero e implacable. Cualquiera que fuera su contenido preciso, la religión de los pobres y de los que vivían en la inseguridad requería al parecer un agudo contraste entre el fulgor de los redimidos y las tinieblas que acompañaban a los condenados; combinación ésta a la que acaso respondiese mejor que otros la doctrina de la perdición y de la predestinación calvinista. Dados a elegir entre la secta más morigerada y la más estricta, escogían casi invariablemente la segunda —optando, por ejemplo, en el ducado de Lancaster por la secta de los «baptistas particulares», de estricto calvinismo, en vez de irse a las más moderadas.[20] Puede que convenga destacar que no era ello reflejo de condiciones propias de los proletarios, ya que otros se hallaban también sumidos en la pobreza y la inseguridad. Formas subyacentes y trágicas de la religión tenían su atractivo también para otros de vida aislada, dura, azarosa y pobre —para los labradores serranos de los Apalaches o del norte y del oeste de Inglaterra (donde muchos eran metodistas primitivos), para los pioneros de la expansión norteamericana, y sobre todo para los pescadores que, fuese en su calidad de metodistas primitivos como en Grimsby y Yarmouth, o como miembros

19. *Monthly Repository*, vol. V, 1820, p. 560, Wearmouth, *op. cit.*, pp. 211-212.
20. R. Halley, *Lancashire, its Puritanism and Nonconformity*, Manchester, 1869, II, pp. 482-484.

de varias otras sectas inhóspitas de Noruega y de Holanda que se daban a la religión tremenda con un celo con que ni siquiera puede rivalizar el atractivo alternativo que ofrece, en Noruega e Islandia, el comunismo. La religión obrera suele ser una variante singular de un sectarismo mucho más difundido: el de los trabajadores industriales pobres, fuesen proletarios o no.

La nueva secta —sólo adquiría este carácter gradualmente— revistió desde el principio el carácter reconocido de un culto en que predominaba la clase obrera. De hecho, no hay más que mirar las fotografías de sus primeros templos en la historia de Kendall, así como sus señas, para abandonar toda duda al respecto. El mapa religioso de Gran Bretaña es más bien complejo, y muchas veces los primitivos fracasaron en su empeño de penetrar en una región que había sido colonizada anteriormente por alguna otra secta que desempeñaba en ella igual función —como ocurrió con los propios wesleyanos en Cornualles, Dorset, la zona del West Riding y el condado de Lincoln. Por ello, se convirtieron hasta cierto punto en religión regional. Su fuerza principal se concentraba en el Norte, singularmente en Durham, en el Este, sobre todo en Norfolk, en la zona mísera de pequeñas industrias arcaicas en los Midlands occidentales, y en los pueblos del valle del Támesis. (Por cierto que en el sur de Gales, frente a lo que suele decirse, no llegó a tener fuerza ningún tipo de metodismo, ya que bastante tremendos eran los baptistas y congregacionistas locales; en el norte de Gales, dominaba una secta casi nacionalista, los metodistas calvinistas que predicaban en galés.)

Como las demás sectas, aunque en mayor grado, los primitivos progresaron con mayor rapidez en el período de máximo descontento social y de rápida industrialización, entre 1815 y 1848. En la segunda mitad del siglo perdieron algo de su ímpetu, aunque lograron algunos avances notables en nuevas zonas industrializadas faltas de la estructura del trabajo especializado artesano, como

ocurrió en el extremo este de Sheffield, separado en este aspecto de la vieja zona cuchillera.[21] Como secta obrera, era singularmente sensible a las fluctuaciones cíclicas y a las curvas del desempleo, y en realidad explicaba ella misma las fluctuaciones en el número de sus miembros en términos fundamentalmente económicos.[22] En general había perdido su dinamismo en el último cuarto del siglo pasado, si no antes.

Los primitivos no eran una mera secta obrera; tratábase ante todo de una secta trabajadora *aldeana,* hecho éste copiosamente testimoniado y discutido. Por ello seguramente los hallamos con mayor fuerza en ciertas áreas de mineros y de peones agrícolas, algunos de los cuales pudieron haber visto en esta secta implicaciones aún más revolucionarias de las que sus hermanos de religión estaban en general dispuestos a reconocer, ya que se nos dice que en Berkshire la quema de almiares de 1830, obra de los trabajadores del campo, fue «provocada por los predicadores exaltados; porque todos dicen: Haz lo que quieras, no es pecado».[23] En ninguna parte radica la fuerza de esta secta en la ciudad industrial de dimensiones medianas, y no hablemos de la gran urbe, inhóspita para la religión obrera, sino en el pueblo de dimensiones regulares. Acaso esto explique por qué en 1850 los primitivos tenían en templos un número equivalente a vez y media el de los pastores wesleyanos —1.555 y 1.034 respectivamente— por más que los primeros contasen en sus filas con menos de la tercera parte del número de los wesleyanos. Así, en 1863-1864 tenían menos de 700 miembros en Newcastle-on-Tyne mismo, pero 800 en Shortley Bridge y 700 en Thornley, que eran meros pueblos. Queda uno constantemente extrañado por localidades donde la mayoría de la población tuvo que

21. Véase el *Beehive,* 15 junio 1867.
22. Wearmouth, *Methodism [...],* cit., p. 101.
23. Royal Commission on the Poor Laws, *Parl. Papers,* XXXIV, de 1834, cuestiones rurales 53: Sutton Wick, Berks.

haber pertenecido a esta secta: Wangford (Suffolk), Rockland (Norfolk), Docking (Norfolk), Brinkworth (Wiltshire), Motcombe (Dorset), Minsterley (Shropshire). Parece que se impone la conclusión de que las sectas obreras son fenómenos de un momento temprano de la industrialización, cuando ésta estaba aún relativamente poco desarrollada, ya que las condiciones que las favorecen tienden a desaparecer conforme se impone el molde moderno de la urbanización y de la industria fabril. Puede que esto se deba en parte a que los primitivos, como todas las sectas de clase obrera, funcionaban mejor en pequeñas congregaciones en las que podía practicarse el equivalente más próximo a la sencilla democracia de los creyentes, y donde podía obtenerse el grado más elevado de participación de los seglares. No debe olvidarse que se trataba de una secta de militantes: hasta 1853 nunca fue muy inferior al diez por ciento el número de sus miembros dedicados al apostolado local o itinerante.[24]

Esta tendencia a la actividad individual puede ayudar a explicar el hecho más pasmoso acerca de los primitivos, su estrecha relación con el sindicalismo. De hecho no es excesivo considerarles fundamentalmente una secta de dirigentes sindicales. Cuando lord Londonderry desahució a sus mineros en huelga en 1844, las dos terceras partes de los metodistas primitivos del área de Durham quedaron en la calle. Prácticamente todos los líderes mineros de Northumberland y Durham en el siglo XIX pertenecieron a esta secta: Hepburn, Burt, Fenwick, John Wilson, William Crawford, John Johnson, Peter Lee. Tenían una fuerza desproporcionada aún en otras áreas carboníferas donde sin embargo eran mucho más débiles numéricamente. Líderes mineros de Yorkshire como Parrott y Cowey, líderes de los Midlands como Enoch Edwards, Albert Stanley, Sam Finney, líderes del condado de Derby como Barnett Kenyon, de Cleveland

24. *Religious Census of 1851*, LXXXII.

como Toyn, de Cumberland como Tom Cape, eran todos ellos metodistas primitivos. Y lo mismo puede decirse de los sindicatos de trabajadores agrícolas: Joseph Arch, George Edwards, Edwin Gooch son los nombres evidentes que acuden a la mente, pero había áreas como la de Norfolk, donde el sindicato surgió virtualmente como hijuela directa del templo. Este enfoque sindicalista de la secta es tanto más chocante cuanto que las demás sectas —la wesleyana por ejemplo— fueron mucho menos fecundas en la creación de líderes sindicales; de hecho los únicos líderes sindicales importantes del siglo pasado oriundos de filas wesleyanas parecen haber sido Henry Broadhurst, el albañil, Ben Pickard, de los mineros del condado de York, y Arthur Henderson, a pesar de que los wesleyanos eran unas cinco veces más numerosos que los metodistas primitivos. Tan sólo en lugares alejados como Dorset desempeñaron un papel del mismo tipo: tres de los seis mártires de Tolpuddle eran predicadores seglares wesleyanos.

Se observará que la relación *directa* entre el metodismo primitivo y el movimiento obrero era escasa. La doctrina primitiva, aunque simpatizaba con la causa del radicalismo, de la Reforma, con la abstinencia total y con varios otros movimientos de la izquierda, no lo era en grado sensiblemente superior al de los demás inconformistas y lo era más bien menos que algunos grupos pertenecientes a la rama de los viejos disidentes —así, los congregacionistas y los unitarios—. Los jefes de la secta eran, de modo evidente, favorables a los sindicatos y en ciertos casos a las huelgas, pero no lo eran más de lo que puede uno esperar de una secta cuyos miembros se sumaban a ambos con tal entusiasmo. Resulta difícil encontrar la menor huella de ideas políticas o económicas de índole colectivista entre ellos, por más que quien las ha historiado indica, creo que con razón, que el auge del movimiento en pro de la sobriedad y en su forma más radical, de la abstinencia total, «empezó

a influir en la sociedad y en las iglesias, dibujando los límites tajantes del individualismo y juntando a los hombres en una comunidad consciente de intereses».[25] De hecho, si no supiéramos lo estrecha que fue la relación entre los primitivos y el mundo del trabajo organizado, no podríamos deducirla fácilmente de una inspección de sus doctrinas y de su organización.

¿Qué era pues lo que la convirtió en una secta obrera tan acentuada? *Primero,* diría que fue la compenetración general de su tipo de técnica y doctrina evangélicas con el tipo de clase trabajadora en que prosperaba. *Segundo,* los sermones principalmente inspirados en el hebraísmo del Antiguo Testamento, hicieron de todos los afianzados en estas creencias tal como los antiguos profetas, gentes rígidas reacias a humillarse en la Casa de Rimón. Está perfectamente claro que no hay en la enseñanza metodista primitiva absolutamente nada que desaliente la organización para la defensa de la clase trabajadora y sí en cambio mucho que la estimule. *Tercero,* su organización. El doctor Wearmouth ha descrito prolijamente los muchos elementos tomados del metodismo por los movimientos obreros, y aunque se exceda en la demostración, ésta sigue siendo sólida. El templo, y sobre todo el templo pequeño y aldeano, que no dependa de otro más importante, brindó un laboratorio de ensayo organizativo, y entre mineros y trabajadores del campo vemos con frecuencia cómo el sindicato calca sus fórmulas de la secta.[26] Ante todo, la naturaleza antisacerdotal de la secta brindaba un mecanismo de primera categoría para seleccionar y preparar jefes y mandos. Aun sin instrucción y porque no había prevención social alguna contra «el que se destaca», el predicador seglar podía distinguirse entre sus iguales; y la práctica del sermón le

25. Kendall, *op. cit.,* I, p. 474.

26. Un documento de esta clase, procedente de los trabajadores agrícolas de Norfolk, está reproducido en mi *Labour's Turning Point,* Londres, 1948, p. 89.

daba confianza y soltura verbal. Todavía existe el líder sindical que es también un predicador seglar, y no como caso aislado, especialmente entre los mineros. El metodismo primitivo no estaba pues cortado específicamente a la medida de los trabajadores con conciencia de clase: pocas sectas importantes lo estuvieron, y aún éstas tuvieron poca vida en general. Pero allá donde el metodismo primitivo arraigó entre los trabajadores, su notable capacidad de adaptación técnica difícilmente podía dejar de convertirlo en escuela de mandos.[27]

Pero la secta y el movimiento obrero —especialmente entre los mandos y los dirigentes del movimiento— estaban relacionados de otro modo más; por el proceso de la *conversión*; es decir, por la comprensión súbita, emocionalmente arrolladora, del pecado y por el descubrimiento de la gracia, que el metodismo, doctrina si las hay del «renacer» del hombre adulto, estimulaba. (Puede ser significativo el que otra secta creyente en el «renacer», los baptistas, era quizá la que seguía a los metodistas primitivos en su atractivo para los trabajadores manuales.) La conciencia y la actividad políticas comenzaron para un número notable de líderes obreros junto con, o inmediatamente después de, semejante conversión. Arthur Henderson halló la religión a los dieciséis años. «La vida empezó con su conversión.»[28] Fenwick, Batey (secretario de los mecánicos de minas), Reid (agente del Fondo Permanente de Ayuda de los Mineros de Northumberland y Durham), Peter Lee de los mineros

27. «Los líderes naturales que surgen entre los trabajadores hallan en la Iglesia casi el único vehículo de transmisión de su liderato; este hecho contribuye a explicar la pervivencia de la popularidad de las "reuniones de testimonio", donde se da a una serie de fieles la oportunidad de hablar, así como el elevado número de individuos con cargos y de comités que se encuentran en las Iglesias textiles» (Pope, *op. cit.*, p. 89).

28. Wearmouth, *Methodism and the Workingclass Movement, 1850-1900*, p. 174.

de Durham, Parrott de los mineros de los Midlands, Samuel Jacks de Dewsbury, Bloor de los bomberos de minas de Staffordshire, Kenyon de los mineros del condado de Derby, George Edwards de los trabajadores agrícolas de Norfolk, pertenecen al grupo de los que se convirtieron de adolescentes (es decir, de los que no nacieron, como tantos otros sindicalistas, en el seno de una secta). J. H. Thomas, de los ferroviarios, se hizo baptista antes de cumplir los veinte años, Fred Messer, diputado laborista, a los veintiuno. Las conversiones más tardías, como la de John Wilson de los mineros de Durham, parecen haber sido menos frecuentes. Por otra parte, los casos de conversión muy temprana y los llamados «predicadores niños», no eran fenómenos aislados. George Dallas, trabajador del campo y luego jefe del Sindicato de Trabajadores y diputado, daba clases en una escuela dominical a los diecisiete años. C. Simons, diputado, era predicador seglar a los dieciséis; W. J. Brown, de la Asociación de Empleados de la Administración Pública, así como A. J. Cook y Arthur Horner de los mineros de Gales del Sur y del partido comunista, empezaron todos sus carreras como «predicadores niños». Acaso convenga añadir que es difícil lograr estadísticas representativas. Aun la única encuesta bien hecha acerca de la confesionalidad de los diputados laboristas, la de Franz Linden, no es del todo satisfactoria y no hay un estudio de muestra representativa de los líderes sindicales. Por eso puede que las anteriores impresiones estén equivocadas, pero las cifras son tanto más impresionantes cuando recordamos que muchos adalides obreros de hecho nacieron en el seno de una secta y por lo tanto no necesitaban convertirse o no dejaron constancia especial de ello.

A falta de datos biográficos más completos, se queda uno vacilando en analizar estas conversiones con demasiada minucia. Todo lo que cabe decir acerca de ellos es que indicaban un cambio brusco en la actividad del

hombre ante la vida en general, es decir ante sus actividades cotidianas tanto como frente a su mundo espiritual; porque la actitud característica del sectario obrero era su actividad muy terrenal y nada mística, o, cuando mística, llevada por la disciplina a un ámbito también terrenal. Así que no debe sorprendernos que la conversión indicase, reflejara o acaso estimulase el tipo de actividad desinteresada que llevaba consigo de modo inevitable la calidad de militante obrero. Y es que entonces lo mismo que ahora, el hombre que toma en serio su actividad obrera es hasta cierto punto un hombre entregado a la causa, que renuncia a otras actividades que con frecuencia aparecen superficialmente más interesantes, y entre ellas la de hacer dinero. La conversión de algún tipo es, desde luego, cosa corriente en los movimientos obreros. Sin embargo, los británicos son singularmente arcaicos en cuanto que la conversión de que se trataba tenía en general un cariz religioso tradicional, o era política pero bajo forma religiosa.

Podemos por cierto preguntar si había diferencia entre los mandos obreros y los militantes rasos en el terreno religioso. Cabe suponer que así fuese, pero no podemos dar una respuesta concreta. El análisis de los diputados laboristas de 1929 no permite una conclusión. De los 249 que facilitaron información acerca de su religión, sólo 47 eran anglicanos —porcentaje desde luego muy inferior al nacional—; 51 eran metodistas de diversas clases, 42 viejos disidentes (independientes, baptistas, unitarios, cuáqueros), 17 presbiterianos, 3 judíos, 18 católicos, 8 agnósticos o ateos, y el grupo restante, que se calificaba de cristiano sin especificar la secta o Iglesia a que pertenecía, parecía tender en su mayoría al inconformismo. Pero los diputados laboristas procedían en gran parte de áreas donde los anglicanos eran más débiles de lo corriente, como el Norte, Gales y Escocia, y por lo tanto no reflejan con exactitud la composición religiosa de la población. Hay alguna base para pensar que los

mandos obreros siempre han tendido a adoptar ideologías en grado mayor que los demás, sean ellas religiosas o de otra índole. Así, el laicismo británico de finales del siglo XIX y el positivismo francés de mediados del mismo siglo se convirtieron durante un tiempo en algo así como religiones de activistas o de líderes gremiales, por más que la masa de sus seguidores era limitada.[29] Pero hemos de dejar en suspenso la respuesta.

Los metodistas primitivos fueron el producto de la primera fase de la industrialización. La historia de una de las pocas sectas obreras creadas deliberadamente como tales demuestra lo mucho que duró el influjo de las fuerzas tendentes a crear sectas obreras; me refiero a la Iglesia obrera de John Trevor, fundada en Manchester en 1891.[30] No es casual que la Iglesia obrera tuviese la vida corta. Su función principal fue la de facilitar el paso de los trabajadores norteños procedentes del radicalismo liberal a las filas del partido laborista independiente, y después de cumplido este cometido desapareció aquélla, salvo en la medida en que siguió en unas cuantas ciudades brindando a los diversos grupos de la izquierda un útil y neutral punto de reunión para el socialismo sin filiación concreta. Pero lo que interesa acerca de la Iglesia obrera no es un fracaso, sino el hecho de que un fenómeno de esta clase pudiese tener todavía visos de naturalidad en Gran Bretaña a fines del siglo pasado.

El fundador de la Iglesia, John Trevor, ha descrito su propia evolución y la de su Iglesia en una autobio-

29. R. Goetz-Girey, *La Pensée Syndicale Française*, 1948, p. 24. Keufer de los impresores, Isidore Finance de los pintores de brocha gorda, las dos columnas del reformisma, eran positivistas.

30. El único estudio práctico impreso acerca de este curioso movimiento es el de H. Pelling, *Origins of the Labour Party*, 1954. El presente esquema se funda en el diario de las Iglesias, el *Labour Prophet (1892-1898)*, los documentos manuscritos de la Iglesia obrera de Birmingham, y varias fuentes biográficas coetáneas.

grafía prolija pero interesante.[31] Resumiendo, nació en una ambiciosa familia de clase media baja, y en el seno de una pequeña secta baptista sumamente consciente del peligro infernal y de los tremendos requerimientos de la salvación, secta que tendía a disgregarse de grupos más amplios para asegurar la pureza de los verdaderos creyentes y separar de los condenados los verdaderos elegidos. Tras de un período de piedad infantil perdió la fe hacia mediados de los años 70, pero la recobró después de un período de duda, bajo la forma de un deísmo atenuadísimo. En la penúltima década del siglo, una conciencia social vino a sumarse a sus otras perplejidades teológicas. Con la ayuda de Philip Wicksteed trató de hallar un hueco en el unitarismo, pero creció su insatisfacción frente a otra religión organizada y fundó la Iglesia obrera. Es difícil describir su teología, porque casi no la había. Desde luego no era cristiana en ninguna de las acepciones tradicionales. Trevor mismo creía que:

> Dios es el movimiento obrero. Tal es el contenido de nuestra profecía [...] El gran movimiento religioso de nuestro tiempo es el movimiento por la emancipación del trabajo [...] El trabajo está haciendo más por la salvación de las Iglesias que las Iglesias por la salvación del trabajo. Y lo mismo que es preciso para el trabajo, si es que quiere asegurarse su propia salvación (que lleva consigo la salvación de la sociedad toda), ser independiente de todo partido político, así es necesario para el trabajo, si es que ha de ser fortalecido por la vida religiosa, percatarse de que tiene una religión propia que puede hacerle independiente de la doctrina particular de cualquier Iglesia, por muy «liberal» que sea ella.[32]

Con tal que el movimiento obrero tuviese su religión propia, no importaba mucho cuál era ella, y Trevor, que

31. *My Quest for God,* 1898.
32. *Labour Prophet,* 1892, p. 4.

creía debía «mantenerse firme, sola, sin sacerdote, sin párroco, sin credo, sin tradición, sin Biblia», no iba a ser el que definiese sus dogmas. Pero, como rezaban los principios del sindicato de la Iglesia obrera, «no [era] una religión de clase, sino que une los miembros de todas las clases que laboran por la abolición de la esclavitud mercantil».[33]

De hecho, las Iglesias que se multiplicaron con rapidez no compartían en la práctica ni la teología de Trevor ni su rechazo de la religión de clase. Se componían de una mayoría arrolladora de obreros, formados en el ambiente de la disidencia sectaria protestante, para quienes era imposible concebir que una ruptura política y económica con el capitalismo no llevase también a una ruptura religiosa. En Bradford, donde hacía tiempo que se hablaba de organizar una Iglesia autónoma, no se hizo ello, «hasta que varios líderes inconformistas de la ciudad hubiesen manifestado una profunda antipatía por la candidatura de Ben Tillet (un socialista)».[34] Se preguntaban en Plymouth: «¿Por qué no han ido (las congregaciones de la Iglesia obrera) a oír el Evangelio predicado por los de una u otra Iglesia? Porque los inconformistas tanto como la Iglesia estatal han estado blasfemando y calumniando en sus sermones al Carpintero de Nazaret, diciendo a los hombres que estuviesen contentos con la posición en que Dios se ha complacido colocarles».[35] Seth Ackroyd, de la Iglesia obrera de Hull, aserrador mecánico de profesión y ex wesleyano de gran energía moral, lo dijo con claridad:

> Los trabajadores piensan que las Iglesias cristianas han sido (lo mismo que la prensa pública) capturadas por los capitalistas; y el sacerdote que habla con claridad tiene que ceder rápidamente el puesto a otro que

33. Pelling, *op. cit.*, p. 143.
34. *Labour Prophet*, 1892, p. 64.
35. *Labour Prophet*, 1893, p. 8.

> vendérá su cargo y su alma. Nosotros vemos que las organizaciones eclesiásticas se han convertido de esta forma en parte integrante del sistema capitalista competitivo; y como son llevadas conforme a los intereses de los patronos, es indispensable que los trabajadores tengan su propia Iglesia, su propio culto que será para ellos la casa propia dominical, y cuya influencia desarrollará en ellos lo mejor y lo más noble de sus personas. La asociación es la única salvación de los trabajadores, pero para que la asociación tenga éxito, es necesaria una permeabilidad fuerte. Por eso es necesaria para los verdaderos intereses de los trabajadores una Iglesia obrera, que temple su carácter.[36]

Para los que habían crecido en una atmósfera disidente, nada podía parecer más natural que la formación de otra secta calcada del modelo tradicional, y la Iglesia obrera, con sus formas conocidas de culto —sermones, himnos, bandas de música, excursiones infantiles—, expresaba la nueva ideología socialista en los términos conocidos de su experiencia personal. Nunca pasó de ser un fenómeno de reducidas dimensiones, aunque las Iglesias se multiplicaron bastante de prisa por el Norte. Calculo que el número total de sus miembros a mediados de la última década del siglo XIX ascendería a unos dos mil, y que serían bastantes más en años anteriores. La participación en el culto no estaba sin embargo limitada a los miembros; a principios de los años 90, tenemos noticia de iglesias bastante pequeñas con congregaciones de varios centenares de fieles, y la iglesia de Birmingham hizo un pedido de cien libros de cantos en 1892. En el momento cenital del movimiento había iglesias como ésta en veinticuatro localidades, dieciséis de ellas en el ducado de Lancaster y en el West Riding. Manchester y Bradford, con seguramente unos trescientos miembros, eran las mayores, por más que la primera

36. Seth Ackroyd, «Labour's Case for a Labour Church», *ibid.*, 1897, pp. 1-3.

decayó rápidamente; Halifax, Leeds, Hyde y Birmingham seguían con cien a ciento treinta fieles. Varias de las iglesias eran prolongaciones de algún organismo obrero secular, en general el Partido Laborista Independiente —Bolton, Bradshaw, Farnworth y Morley estaban de hecho dirigidas por los mandos locales del PLI, y Plymouth era una hijuela del sindicato de los trabajadores del gas—.[37] La mayoría de estas comunidades decayeron conforme la energía de sus miembros activos era absorbida por un organismo socialista fundamentalmente secular; y es que aun en el plano ideológico la propaganda de las demás organizaciones socialistas y del *Clarion* —cuyo director, Blatchford, iba a convertirse en propagandista librepensador— contrarrestaba el apostolado del sectarismo obrero tradicional. Al terminar el siglo, las Iglesias ya no contaban como movimiento importante. Su principal heredero era el PLI, pero por más que un cierto aire del templo disidente siguió impregnando su oratoria, ya no se trataba de una secta obrera, sino de un partido político secular. El principal interés histórico de las Iglesias corresponde pues a que constituyeron ellas una de las formas de organización de los trabajadores norteños en el curso del proceso que les separó, política e ideológicamente, del Partido Liberal.

## III

Las razones del desarrollo anormal del sectarismo obrero en las Islas británicas no son de difícil alcance. Fue este sectarismo la proeza o la cruz del pionero social, ya que es ironía de la historia que el revolucionario pionero conserva mucho más de aquello contra lo que se subleva que quienes le siguen más tarde. La ideolo-

37. *Ibid,* 1894, p. 127.

gía de los movimientos obreros políticos proviene de la de sus predecesores revolucionarios burgueses —los más movimientos socialistas pasaron por una fase de jacobinismo izquierdista antes de desarrollar sus teorías independientes—. Pero sólo en las Islas Británicas dio la batalla y la ganó la revolución burguesa antes de que la ideología laica hubiese llegado a las masas o a las clases medias. La declaración de los Derechos del Hombre se impuso en el pueblo británico, no arropada en la toga romana y envuelta en la prosa ilustrada de finales del siglo XVIII, sino en el manto de los profetas del Antiguo Testamento y en el lenguaje bíblico de Bunyan: la Biblia, el *Progreso de los Peregrinos,* y el *Libro de los Mártires,* de Foxe, fueron los textos en que los trabajadores ingleses aprendieron el abecedario de la política, cuando no el abecedario material. Era pues tan natural para el estado llano valerse del lenguaje religioso para expresar sus primeras aspiraciones como corriente entre los oradores y jueces norteamericanos el seguir reiterando los períodos equilibrados de la prosa dieciochesca mucho después de haber pasado de moda en otra parte. Y es que nada deja más profunda huella en un pueblo que las revoluciones importantes por las que ha pasado.

Es más, aunque la revolución de los sectarios disidentes del siglo XVII fue derrotada, y por más que la misma base social de su sectarismo quedase muy destruida, el hecho de la disidencia estaba oficialmente reconocido. A contar de entonces hubo en Inglaterra una a modo de religión que no estaba identificada con el Estado ni con los poderes establecidos, suponiendo que estuviese de hecho enfrente de ellos. Aun el anticlericalismo revolucionario, fenómeno casi universal de la época de la Revolución de la clase media y del movimiento obrero prístino, no tuvo en Gran Bretaña la necesidad de ser cismático o antirreligioso. Lo que en la Francia decimonónica era voltairiano, en la Gran Bretaña del mismo siglo era inconformista, hecho que ha llevado a ob-

servadores superficiales a pasar por alto la notable semejanza entre las manifestaciones políticas del anticlericalismo en ambos países. Además, la secta no era sola expresión de un disentir institucionalizado, sino forma flexible de la organización popular para todos los fines, incluido el de la agitación para el alcance de metas prácticas. Nada más natural, pues, que grupos de trabajadores industriales de la primera época adoptasen una modalidad que se les brindaba de forma tan evidente, y que estaba tan al alcance de la mano, si nadie les enseñaba la posibilidad de otra mejor.

¿Y quién lo iba a hacer? Los grupos de artesanos y oficiales en las ciudades preindustriales —Londres, Sheffield, Norwich y demás—, habían ido desarrollando sus formas específicas de sindicalismo gremial, partiendo de las viejas asociaciones de oficiales, y su tipo específico de jacobinismo agnóstico partiendo de las reliquias del sectarismo del siglo XVII; o si no, mantenían en su seno los remanentes más duraderos del puritanismo igualatorio, apasionado e intelectual, tal y como Mark Rutherford lo describió en la figura de Zacarías Coleman, en *The Revolution in Tanner's Lane*: era aquél un calvinista moderado, no de los que despotrican ni tampoco de los que creían en la doctrina del «renacer»; gran lector de Bunyan y de Milton, muy aficionado a discutir y republicano convencido. O acaso estos pequeños grupos de hombres instruidos y militantes constituyesen sobre la base de todos aquellos elementos sectas como la «sociedad racional» de los owenitas que fundaron la cooperativa de Rochdale.[38] Pero además de estos grupos, con su larga y continuada tradición de conciencia política y sindical, estaban las masas de trabajadores que llegaban en rebaños a las ciudades, procedentes del campo, así como las masas que configuraban un proletariado agrícola o un proletariado o semiproletariado industrial en pueblos ale-

38. G. D. H. Cole, *A Century of Co-operation*, 1944, caps. III-IV.

jados del mundo de la política radical, inermes, ignorantes —de hecho no pocas veces más analfabetos que sus predecesores de antes de la industrialización—. Era el suyo un descontento prepolítico, y la propaganda de los radicales y de los librepensadores de las ciudades difícilmente podía afectarles todavía, aunque les alcanzase: los mineros del norte de Inglaterra permanecieron en gran parte ajenos al cartismo, aunque el ritmo peculiar de su descontento coincidía con el de los movimientos generales. Los operarios del norte de Francia estuvieron ajenos a la Revolución de 1848 y holgaban o se alzaban tan sólo por cuestiones de salarios o contra los inmigrantes belgas: hasta 1851 no logró el republicanismo abrirse paso entre ellos, aunque fuese poco. En general, estos grupos eran proselitizados por apóstoles llegados de fuera, que les enseñaban el camino a seguir cuando estaban dispuestos a hacerlo, pero que no hubieran sabido desarrollar organizaciones obreras ambiciosas de su propia iniciativa. Así, los hombres de la Primera Internacional a principios de los años 70 pasados, los socialistas marxistas a finales de la penúltima década del XIX y (como en las fábricas textiles de Gastonia en 1929) los comunistas, fueron los organizadores pioneros, resultando a menudo que las masas a las que traían el nuevo evangelio quedasen convertidas a la nueva fe en bloque y de modo permanente. El surgir de un sindicato socialista y la aparición del voto en igual sentido llegó a ser increíblemente rápido en más de una zona de pueblos y minas alejados y desatendidos: en la zona de Lieja, en 1886, los trabajadores «aborrecen a los socialistas», decía un informe, pero a comienzos de los años 90, el ochenta por ciento de ellos —y el noventa por ciento en el valle del Vesdre— votaban a los socialistas.[39] Pero esto no podía ocurrir más que en aquellos lugares donde la industria-

39. A. Swaine, «Heimarbeit in der Gewehrindustrie von Luettich», *Jahrb. f. Nationaloekonomie*, 3.ª serie, XII, 1896, p. 218.

lización se llevó a cabo tan tarde que las áreas atrasadas podían absorberse en un plazo relativamente breve dentro de un movimiento «moderno» activo y que ya estuviese en pie. En Gran Bretaña, donde la industrialización era muy anterior, tuvo muchas veces que elaborarse algún tipo de movimiento obrero antes de que hubiese organismos «modernos» dispuestos para brindar dirección, ideología y un programa.

En tales condiciones, la secta obrera tenía que llenar el vacío, a falta de cosa mejor.[40] Tenía pocos obstáculos políticos que sobreponer, ya que su óptica política no era distinta de los movimientos obreros seculares y radicales, y cuando difería de ellos los sectarios no tardaban en adaptar su visión al marco general de la democracia radical. El sectarismo no iba contra la cooperación con los radicales y los socialistas seculares, ni había en aquél nada que le impidiese aprender de éstos: Zacarías Coleman cooperó gustoso con sus contemporáneos descreídos, a la vez que los mineros del sur de Gales, casi unánimemente sectarios disidentes, seguían al librepensador Zephaniah Williams en la sublevación de Newport.[41] Los que luchaban por la misma causa luchaban juntos, lo cual facilitó luego el que las Iglesias obreras tratasen de unificar todas las secciones del movimiento obrero político, organismo siempre dado a querellas sectarias intestinas. La secta obrera quedaba pues fácilmente absor-

40. «Con mi estudio de la teología, pronto empecé a percatarme de que las condiciones sociales del pueblo no son las que Dios se propuso que fueran. Las injusticias palmarias que fueron como administradas a mis padres y los terribles padecimientos que yo pasé en mi infancia se hincaron en mi alma como un hierro ardiente. Más de una vez juré que haría algo para mejorar las condiciones de mi clase» (George Edwards, *From Crow Scaring to Westminster*, ed. 1957, p. 36). Edwards, el líder del sindicato de trabajadores agrícolas de Norfolk, se convirtió al metodismo primitivo en 1869 y pasó a ser un sindicalista militante tan pronto como apareció Joseph Arch.

41. David Williams, *John Frost*, 1939, p. 150, y p. 324 para las convicciones religiosas de los amotinados.

bida en la corriente general de actividad izquierdista, y tenía la ventaja inestimable de revestir la protesta social de los obreros con el lenguaje conocido y poderoso de la Biblia, de hacerlo con métodos al alcance de los menos instruidos y especializados de entre los trabajadores, y de proporcionarles, según tenemos visto, una formación y una experiencia imposibles de tasar.

También tenía, empero, sus limitaciones. Sociológicamente, tendía como todos los grupos de su tipo, a perder su carácter de secta de trabajadores, compuesta exclusivamente de los miembros de una clase social, cosa tanto más fácil cuanto que en teoría no estaba comprometida a guardar la comunidad acotada para una clase, sino para los verdaderos creyentes cualquiera que fuera su condición. Como no se conservase pura mediante la secesión periódica, método seguido por tantas sectas de trabajadores pequeñas y sin influencia en muchas ciudades, tendía ineludiblemente a producir su cosecha de hermanos a quienes no iban mal las cosas en este mundo y que adoptaban las ideas de las capas medias; éstos además solían acabar ocupando posiciones de mando en las congregaciones y también en la vida de la nación. Tan sólo las comunidades más uniformes donde el ascenso social personal era prácticamente imposible fuera de la acción conjunta de los trabajadores, llegaron a inmunizarse en parte de estos peligros: tal ocurrió por ejemplo en los pueblos mineros. En lo teológico, la secta sufrió del retroceso de todos los grupos cristianos, que están obligados por las Escrituras tanto a la rebelión como (por el conducto de san Pablo) a aceptar como moralmente solvente el gobierno establecido. La ambigüedad de las enseñanzas del cristiano no es imposible de eliminar mediante una exégesis o una casuística adecuadas, pero sigue siendo un obstáculo para la elaboración de una doctrina social-revolucionaria coherente. Por último, la secta sufrió de la naturaleza fragmentaria de su propia enseñanza; y es que, como hemos visto, rara vez

aportaba —en sus formas activistas— un programa omnicomprensivo de acción política y social, brindando en cambio una expresión efectiva a programas elaborados en otra parte. Las sectas obreras no han producido teóricos importantes. La teoría radical o social que defendieron provenía de los «viejos disidentes», racionalizados y jacobinizados, del siglo XVIII —los unitarios, los cuáqueros y acaso algunos congregacionistas— y se perdió en la tradición más amplia del racionalismo y del jacobinismo. No hubo un socialismo cristiano obrero relevante; sólo el socialismo típico, elaborado por los pensadores laicos, y traducido a la terminología bíblica que les resultaba familiar.

Así que las sectas obreras contribuyeron mucho menos de lo que podía uno pensar en función de su importancia numérica a la evolución del movimiento obrero británico; tanto es así, que su contribución práctica puede reducirse a poco más de unos cuantos elementos organizativos de índole propagandista, y a algún valiosísimo trabajo pionero entre ciertos grupos de mineros y peones agrícolas.

Como tenemos visto, perdió su importancia al cerrarse el siglo XIX, salvo quizás —y por razones formuladas en el párrafo anterior— como tradición que coadyuvó a reforzar la tendencia moderada y reformista, ya de por sí muy acentuada, en el movimiento obrero británico. Fue durante mucho tiempo una escuela de formación de mandos de obreros, y como apuntó atinadamente Seth Ackroyd de Hull, ésta fue su función práctica primordial. Estos mandos no eran en modo alguno necesariamente moderados: hemos visto que tan congénito revolucionario como Arthur Horner, de los mineros galeses, salió del ambiente sectario. Sin embargo, aun esta función suya ha menguado. Las organizaciones marxistas desde los años 80 pasados, los movimientos de instrucción de los adultos desde principios del siglo XX, se apoderaron de la mayoría de las funciones, salvo en la que

toca a uno o dos grupos especializados. El sectarismo obrero se ha esfumado, aunque su espíritu dista todavía mucho de haber desaparecido en áreas como el sudeste de Gales o en algunos pueblos agrícolas alejados. Acaso encajó mejor en la fase primera democrático-radical del movimiento, y luego declinó con el radicalismo obrero.

# IX. EL RITUAL EN LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

## I

Todas las organizaciones humanas tienen su aspecto ceremonial y ritual y no deja de ser sorprendente en los movimientos sociales modernos la extraordinaria falta de un ritual deliberadamente elaborado. Oficialmente, lo que mantiene unidos a los miembros es el contenido y no la forma. El estibador o el médico que saca un carnet de su sindicato o de su colegio (suponiendo que se trate en este caso de un acto deliberado y no impuesto) sabe, sin necesidad de formalidades especiales, que está comprometiéndose a llevar a cabo ciertas actividades y a seguir determinadas pautas de conducta, como pueda ser la solidaridad con sus colegas. El postulante a miembro del partido comunista se compromete a llevar a cabo un conjunto cargado y exigente de actividades y de deberes comparables, por lo menos para algunos de sus miembros, a los aceptados al ingresar en las órdenes religiosas. Pero lo hace sin más ceremonia que la de tomar una cartulina de forma estrictamente utilitaria, en la que se pegan periódicamente unos sellos.

Como es natural, esto no elimina el ritual de los sindicatos ni de los partidos políticos. En el caso en que el plan original de los fundadores o de los líderes no lo tenga en cuenta, tiene el arte de surgir espontáneamente, aunque no sea más que por el hecho de gustar los seres humanos de ritualizar y formalizar sus relaciones con los demás. Las manifestaciones, cuya meta original en los

movimientos obreros era utilitaria —tratábase de alardear de la fuerza conjunta de los trabajadores frente a sus adversarios, y de estimular a sus partidarios por el mismo procedimiento—, se convierten en ceremonias de solidaridad cuyo valor, para más de uno de los partícipes en ellas, estriba tanto en la experiencia de la compenetración como en cualquier otro objetivo práctico que puedan proponerse alcanzar. Puede surgir toda una batería ritual: estandartes, banderas, el cantar colectivo, etc. En organizaciones cuyo desarrollo espontáneo está menos inhibido por el racionalismo que los movimientos obreros, el impulso de crear un ritual puede llegar a florecer como un soto tropical. Las convenciones de los partidos norteamericanos acaso sean los ejemplos más llamativos. Pero el hecho de que los hombres den un significado ritual a sus actos, de modo que, por ejemplo, la renovación anual de las células del partido dé lugar en algunos partidos comunistas a un acto harto más solemne que la mera entrega de un nuevo trozo de cartón, tiene una importancia secundaria. Lo que mantiene unidos a los comunistas es el contenido del partido a que se unen; lo que conserva juntos a los demócratas norteamericanos no tiene nada que ver con el circo de sus convenciones cuatrienales.

En los movimientos sociales primitivos europeos la forma desempeña un papel mucho más importante, aunque evidentemente sus miembros no tenían en cuenta la clara discriminación moderna entre la forma y el contenido. Ninguno de ambos elementos puede existir sin el otro. Los que estudian la Edad Media están familiarizados con fenómenos como éste. Los súbditos tienen para con su rey un deber de lealtad, pero si el rey no cumple con ciertos requisitos formales, por ejemplo el de haber sido coronado y ungido en Reims, sus derechos y los deberes de sus súbditos quedan bastante más en tela de juicio. Tan sólo un oficial herrero puede ingresar en la asociación de los oficiales herreros, pero como no haya

ingresado en ella en la forma debida y en el punto y momento indicados, contestando correctamente a preguntas adecuadas, no es «realmente» un miembro y puede verse denegados sus derechos como también cabe por su parte que rehúse sus deberes. El no haber sido bautizado o desposado siguiendo el ritual correcto o en el momento ceremonial cabal puede, aún hoy, obstar a la condición de miembro de una comunidad religiosa en quien la presente. Semejante legalismo excesivo puede estar, y lo ha estado, racionalmente justificado, cuando menos en la medida en que embebe los sistemas legales, señaladamente aquellos basados en una tradición jurisprudencial. Podrá objetarle que la adhesión meticulosa a procedimientos técnicos garantiza el imperio del derecho, aun cuando puede acontecer que delincuentes individuales lleguen a eludir el cumplimiento de la sentencia merced a defectos rituales en el procedimiento. También puede aducirse que en sociedades incultas o en organizaciones generalmente dirigidas por gentes más bien negadas, como ocurre en tantos ejércitos, aun el más leve abandono de las pautas impuestas por un procedimiento tradicional minuciosamente establecido conduzca a un alejamiento creciente de la práctica consuetudinaria, o al caos y la confusión. Sin embargo, buena parte de la insistencia en la precisión literal del cumplimiento ritual no es de hecho racional en el sentido que damos a la palabra. El argumento de si los judíos son circuncisos porque puede haber ventajas médicas en este acto no es el que ha impulsado a los padres a circuncidar a sus hijos al paso de los tiempos.

Podemos separar una serie de elementos en este formalismo de los movimientos sociales primitivos. Tenemos en primer lugar la importancia de las formas vinculadoras de la *iniciación*. En los organismos voluntarios como son los movimientos sociales, esto adquiere en general la forma de una ceremonia, en la que participan hombres y mujeres capaces de optar de modo consciente (es decir, no antes de la pubertad); de ahí la importancia que

daban las sectas revolucionarias del siglo XVI al bautismo de los adultos frente al de los niños. La iniciación puede, conforme a su ritual, servir para vincular estrechamente el miembro a la organización, por ejemplo haciéndole, sea hombre o mujer, quebrantar los tabúes normales, como ocurre en las hermandades de los que conscientemente se sitúan al margen de la sociedad, como, por ejemplo, los bandoleros.[1] Además, con mayor frecuencia, puede ser que cree un ambiente especialmente solemne y mágico encaminado a impresionar al candidato con la seriedad del paso que está a punto de dar o —aunque sea ésta probablemente una fase ulterior, degenerada— haciéndole patentes las penas a que se expone si sucumbe a la deslealtad. Puede «probarse» o examinarse al postulante de diversas formas. La iniciación material culminará a veces en un acto ritual como el de la imposición de las manos, pero por lo común encierra algún juramento o alguna declaración solemne por parte del candidato, merced al cual queda atado por decisión propia.

Luego, tenemos los *ceremoniales de la reunión periódica,* que de vez en cuando reafirma la unidad de los miembros: «mitines», procesiones, actos conjuntos del culto y similares. En tercer lugar, están los que podemos llamar *rituales prácticos,* que permiten a los miembros realizar en la práctica sus funciones; a esta categoría pertenecen, por ejemplo, las señales secretas y formales para reconocerse —la «palabra masónica»,[2] el apretón de manos de los masones, las contraseñas, etc.—.

Por último, tenemos el *simbolismo,* el más importante de estos elementos, y el que hallamos por doquier. En las organizaciones primitivas era él quien unía la forma y el contenido. El simbolismo a que estamos

1. F. C. B. Avé-Lallemant, *Das deutsche Gaunerthum,* 4 vols., Leipzig, 1858, brinda algunos ejemplos interesantes, y también, conforme a la naturaleza del tema, desagradables. Véase también capítulo II.

2. D. Knoop y G. P. Jones, *The Genesis of Freemasonry,* Manchester, 1947, pp. 96-107.

acostumbrados en los movimientos modernos —la insignia, la bandera, la sigla, etc.— es una versión remota y degenerada de lo que fue de verdad. Bien es cierto que para el socialista o el comunista de nuestros días, una bandera roja, una estrella de cinco puntas, una hoz y un martillo (que, según creo, simbolizan la unión del obrero industrial y del campesino), pueden equivaler a una síntesis representativa de su movimiento: su programa y sus aspiraciones, sus triunfos, su existencia colectiva y su fuerza emocional, y puede llegar a evocar todo esto. Mas, en los movimientos primitivos, al igual que en las catedrales góticas, se dan casos de un universo completo de simbolismo y alegoría, correspondiendo —*siendo,* de hecho— cada fragmento a una parte específica, pequeña o grande, de una ideología y un movimiento globales. Las banderas y siglas, de tan complejas alegorías, del sindicalismo británico decimonónico,[3] son una versión algo adulterada de igual fenómeno. El simbolismo masón es acaso el ejemplo más conocido de un universo así, fuera de las religiones establecidas; es desde luego, desde nuestro ángulo de investigación, el que más influjo tuvo. La cantidad de ingenuidad extemporánea que en otros tiempos se volcó en la elaboración de esos universos simbólicos, donde cada elemento podía significar algo distinto para los miembros situados en los diversos puntos del escalafón de la organización, es algo pasmoso. La mayor parte de todo ese simbolismo quedaba al margen de la función de la organización como movimiento social, dada su concreción, su limitación, en cualquier instante preciso, entonces como ahora. Cuando era heredado de organizaciones y tradiciones anteriores, la mayor parte del simbolismo quedaba pues en una suerte de mobiliario emo-

3. El «emblema» del sindicato de los estibadores portuarios (1889) está descrito con todo detalle en mi libro: *Labour's Turning Point*, Londres, 1948, pp. 87-88. No tenemos aquí lugar para discutir el simbolismo de los tempranos sindicatos ingleses, algunas de cuyas banderas pueden todavía admirarse.

cional del que hacían uso los movimientos sociales, desempeñando el aparato simbólico funciones mucho menos complejas que aquella para las que fuera concebido al origen.

## II

¿Dónde, en los movimientos sociales del siglo XIX, podemos esperar descubrir este primitivismo? En primer lugar, en organizaciones que, por ser secretas o por tener que serlo, o por la profunda ambigüedad de sus objetivos revolucionarios, imponían a sus miembros un grado excepcional de cohesión; en segundo lugar, en organizaciones que, por derivar de asociaciones y de tradiciones más antiguas, retenían vínculos singularmente fuertes con el pasado remoto. En otras palabras, lo hallamos por una parte en las asociaciones y órdenes revolucionarias secretas, y en los sindicatos y hermandades, especialmente en aquellas que proceden de un artesanado especializado independiente. La familia de las sociedades que podemos llamar «masónicas» constituye un vínculo entre ambos grupos. Sin embargo, no quedan reducidas a esto las posibilidades.

Las primeras organizaciones sindicales, las hermandades, y aun los usos y costumbres consagrados en la práctica aunque no oficialmente, de los obreros en el tajo, denotan desde luego numerosos rasgos de primitivismo. Ya que casi todos ellos daban en la bebida, los catálogos más completos que en Inglaterra tenemos de estas ceremonias —aunque adolecen en parte de la falta de detalles que no anden relacionados con el alcohol— provienen de encendidos defensores de la sobriedad, como John Dunlop,[4] que anhelaban dar a conocer al público

4. *Artificial and compulsory drinking usages of the United Kingdom,* varias ediciones, cada vez más completas.

los múltiples obstáculos que se levantaban ante el inglés abstemio.

Vamos a ocuparnos de la *iniciación*, que tanto puede ser iniciación a un oficio (cuando el aprendiz se convertía en oficial), como a una organización (por ejemplo, cuando el oficial pasaba a ser miembro de su hermandad o de su asociación, con frecuencia corolario automático de la primera iniciación), o la iniciación a un nuevo trabajo o a distinta logia (como cuando un compañero llegaba a ciudad extraña). Semejante ritualización del «comienzo» era casi universal en Gran Bretaña durante la primera mitad del siglo XIX. Así, entre los carroceros, el aprendiz bisoño era ligado en forma ceremonial. Se celebraba cada vez que iniciaba un nuevo tipo de trabajo. El nuevo oficial accedía a su «sitio» mediante ceremonia; el paso de un banco de trabajo a otro en el interior del taller, la primera visita de la esposa de uno de los trabajadores a su taller, su matrimonio y el nacimiento de cada uno de los hijos eran objeto de conmemoración, y se esperaba de un nuevo socio del patrono que invitase a cenar a los trabajadores empleados. Al principio del invierno se celebraba una fiesta anual del oficio. Al entregarse una carroza el cochero del cliente recibía un regalo. El más reciente de los oficiales llegados al taller se convertía en «guardia» y recibía un bastón de mando, que se le ofrendaba con ceremonia. A veces, aunque no siempre, se celebraba el estreno de nueva indumentaria empapándola. Y así sucesivamente. Estas costumbres eran bastante uniformes en unos y otros oficios.

Si tenemos en cuenta esta práctica difundida de la celebración ceremonial de cualquier inicio, o aun de cualquier cambio formal habido en la vida del hombre, se comprenderá con mayor facilidad la grandilocuente ceremonia que acompañaba la iniciación de un hombre que ingresaba en un grupo especial de sus pares, ceremonia que iba encaminada a demostrar la profunda diferencia

que mediaba entre ése y los demás grupos y a vincularle a él mediante los lazos más fuertes posibles. En el acto se combinaban el temor, la puesta a prueba del candidato y la instrucción del mismo que pasaba a enterarse de los misterios del grupo, culminando todo ello lógicamente en alguna forma de solemnísima declaración —un juramento por lo común— y en alguna ceremonia que simbolizaba la adopción por parte del grupo. Los rituales más complejos de esta clase parecen haber sido los propios de las asociaciones francesas de oficiales *(compagnonnages),* aunque siguen un molde cada vez mejor conocido de los estudiosos de la asociación ritual.[5] Los *compagnonnages* tenían la peculiaridad de no ser tan sólo asociaciones profesionales, sino también hermandades que agrupaban a diversos oficios; parece que su origen debe buscarse en los oficios de la construcción, y por lo mismo tenían en común con las fases tempranas de la masonería parte no escasa de su patrimonio. Parece que al origen existieron dos hermandades principales, enfrentadas: los *Enfants du Père Soubise* (carpinteros de obra inicialmente y luego miembros de otros oficios de la construcción) y los *Enfants du Maître Jacques* (canteros, carpinteros y ebanistas, cerrajeros y ulteriormente todo un conjunto de artes y oficios); una tercera agrupación, la de los *Enfants de Salomon,* que pretendía remontarse a tiempos muy remotos, no fue seguramente más que producto muy tardío de una escisión, que no logró desarrollarse por completo hasta el siglo XIX, y se limitó fundamentalmente a los que trabajaban de una u otra forma en la construcción.[6]

5. Para una buena descripción, véase: «Office du Travail», *Les Associations professionelles ouvrières,* 4 vols., especialmente vol. I, 1894, cap. II, pp. 90 y ss. Para referencias completas, consúltese R. Lecotté, *Essai bibliographique sur les Compagnonnages de tous les Devoirs du Tour de France et Associations Ouvrières à forme initiatique,* París, 1951.
6. El documentadísimo artículo «Compagnonnage», en el *Larousse*

El ritual secreto de iniciación de estos organismos era una ceremonia por demás notable. El candidato pasaba primero por la «prueba de trabajo» —sin duda para patentizar su conocimiento del oficio—. La ceremonia misma empezaba a última hora de la tarde, debiendo culminar a la medianoche. Al aproximarse este momento el candidato era acompañado por tres veces por distintas razones formales, al cuarto mismo de la iniciación, siendo reconducido al exterior otras tantas veces. En esa habitación le rodeaba un círculo de los «compañeros», y frente a él quedaban los tres celebrantes. Le introducía el *rouleur* con tres golpes de bordón en el suelo. Decoraban la sala un palio y un altar sobre el que había un crucifijo y seis antorchas. (El lector puede pasar adelante sin que nos detengamos en el significado simbólico de todo ello.) Sobre el altar había un puñal cuya punta estaba anudada con una cinta roja que simbolizaba la sangre que el postulante estaría dispuesto a derramar con tal de no revelar los secretos de la hermandad. El «mantel» que, según veremos, desempeñaba una función importante en las ceremonias de las reuniones periódicas, estaba extendido ante el altar donde, en una bandeja, yacía el pañuelo del futuro miembro, luciendo los colores de la hermandad; en otra bandeja se encontraba una selección de los «nombres» de la asociación, uno de los cuales tendría que elegir —tratábase en general de una combinación ritual de su lugar de origen y de alguna que otra cualidad moral—; sobre el altar también, una botella encerrando el vino con que se le bautizaría. El candidato profesaba su deseo de ingresar en la asociación mediante un intercambio ritual de preguntas y respuestas. Se le ponía entonces a prueba vendándosele los ojos al mismo tiempo.

Las pruebas comprendían simples acosos, sevicias do-

---

*du XIX siècle* debe consultarse para las diversas características de los miembros.

lorosas o prácticas humillantes y ridículas de una u otra suerte (las de los carpinteros de Soubise eran singularmente brutales) y pruebas morales como la exigencia de que abandonasen sus familias y su religión, de cometer un delito para la hermandad o de matar a un hombre, prueba que con tanta fidelidad se reproducía que el postulante cegado permanecía a menudo convencido durante algún tiempo de haber hundido su daga en el cuerpo de alguien. Después de pasadas las pruebas, prestaba su juramento y prometía guardar lealmente y por siempre los secretos de la hermandad:

> Optaría por dejarme degollar, quemar vivo, y que mis cenizas fuesen aventadas. Juro hundir mi puñal en el pecho del que se haga reo de perjurio. Hágaseme lo mismo si en tal me convierto.

También debía pasarse a veces, por la prueba de sangre: se sangraba al postulante que firmaba con su sangre, o por lo menos se le extraía una gota simbólica, con la cual hacía el ademán de firmar. A veces tenía que pasar la prueba del fuego: se apretaba contra el pecho izquierdo del candidato una vela encendida.

El juramento se repetía tres veces, tras de lo cual el candidato recibía su nombre de asociado, elegía un padrino y una «madrina» y un «sacerdote»,[7] designados entre los presentes, siendo luego bautizado con vino.[8]

El único elemento que falta en esta iniciación es una instrucción acerca de la naturaleza general de la asociación además de sus santos y señas, etc. Los artesanos alemanes, aunque por lo común conservaban los demás elementos de la iniciación en forma menos compleja y ritual, se aferraban precisamente a este último aspecto.

7. En el siglo XIX se le llamaba «testigo»; pero los informes de mediados del siglo XVII —poco antes de la condena teológica oficial de la iniciación de los *compagnonnages,* en 1655— le apellidaban «cura».

8. *Ass. Prof. Ouvr.,* I, pp. 117-124.

Así, el «bautismo» no era entre los impresores del siglo XIX más que un rito divertido al estilo del paso del ecuador en los barcos; entre los ebanistas, las pruebas habían degenerado en pura juerga, el otorgamiento de un nuevo nombre era cosa sencillísima, y los santos y señas también habían perdido su complejidad. Sin embargo, el «*Hobelpredigt*» (el sermón de la garlopa) se fue haciendo más largo si cabe, a la vez que el resto del ritual se iba atrofiando, y tenemos noticias de sermones similares en la mayoría de los demás oficios.[9] Estos sermones eran una combinación de oratoria y catecismo, deformación a menudo muy alejada de los moldes primitivos, ya que el viejo ritual de prueba sobre el que se basaban había sido olvidado y los consejos prácticos al oficial que iban con ellos habían pasado no pocas veces a adquirir un estado semihistórico. En el mejor de los casos, parecen salidos de los hermanos Grimm, y a lo peor —no cabe duda de que cuando los pronunciaba un «padrino» beodo era llegado lo peor— son tan aburridos como los sermones protestantes de los que muy bien pueden haber derivado por lo menos su popularidad, aunque tan sólo fuera en son de parodia. Así, entre los toneleros alemanes, se dice al nuevo compañero que suelte tres plumas al viento en el momento en que abandone la ciudad y que de éstas una volara hacia la derecha, otra a la izquierda y la tercera por delante de él. Siguiendo la dirección indicada por la de en medio, llegará a un estanque donde varios hombres verdes estarán sentados diciendo, «arg, arg, arg» (mal, mal). A pesar de este aviso, deberá proseguir —probabablemente se trata aquí de una evocación de trance ritual mucho más serio que el sugerido con las ranas—. Llegará entonces a una rueda de molino que diga (con onomatopeya, por lo menos en alemán): regresa, regresa. Y así

9. W. Krebs, *Alte Handwerksbraeuche*, Basilea, 1933, cap. IV. Varios sermones de éstos se encuentran reproducidos en R. Wissell, *Des alten Handwerks Recht und Gewohnheit*, 2 vols., Berlín, 1929-1930.

sucesivamente, pasará por junto a tres puertas y tres cuervos, se encontrará con molineros, labriegos, sus mujeres, etc. En cada caso se le pregunta al candidato lo que haría y se le aconseja acerca de lo que debiera hacer.[10]

Con el auge de la masonería, salida ella misma de las hermandades artesanas con rituales similares, las asociaciones de artesanos tendían naturalmente a caer bajo la influencia masónica. En Gran Bretaña cuando menos, país en que el *compagnonnage* preindustrial no había llegado a evolucionar —estamos casi seguros de ello— hasta el extremo de las organizaciones especializadas del continente europeo, el matiz masónico está muy acentuado. Esto se puede deducir aun cuando no se nos dice directamente como ocurre en el caso de los *oddfellows,* que «fueron instituidos al origen fundándose en el principio masónico».[11] Los juramentos y los ritos de las organizaciones obreras de la primera hora tomaron sin duda alguna en ciertos casos sus modelos de la masonería, como puede verse en la iniciación de los cardadores de lana.[12] Las iniciaciones en Inglaterra eran generalmente mucho menos horripilantes que las francesas, y aún una de las menos suaves, que paradójicamente nos llega de la organización perfectamente legal e inofensiva de los *oddfellows,* se queda pequeña junto a las pruebas impuestas al candidato a *compagnon:* [13]

> Al ser introducido en el local de la logia, se le vendaban cuidadosamente los ojos al postulante, y después

10. K. Helfenberger, *Geschichte der Boettcher, Kuefer und Schaefferbewegung,* n. 1, 1928.
11. *Oddfellows Magazine,* I, Manchester, 1829, p. 146. Debo las referencias al ritual de las *Friendly Societies,* a Mr. P. H. Gosden, que me ha dado autorización para citar su tesis no publicada acerca de ellas.
12. Citado en G. D. H. Cole, *Attempts at General Union,* 1953, apéndice 5.
13. S. T. Davies, P.S., *Oddfellowship, its History, Constitution, Principles, and Finances,* Witham, 1858.

> de haber pasado a los que estaban de guardia fuera y dentro, sentía cierto temor y respeto de invadir sus sentidos, debido al silencio solemne y mortuorio que reinaba en la sala. Entonces su sentido del oído, anormalmente agudo, se estremecía al percibir el ruido de enormes cadenas y las voces confusas de muchos hombres. Si en esta fase de la iniciación no se le echaba a un zarzal o se le arrastraba por él, si no se le sumergía todo él en una cuba,[14] se le quitaba la venda de los ojos y lo primero que percibía era la punta de una espada desenvainada cabe a sus órganos genitales. Tan pronto como lograba despegar la mirada del digno guardián y de la hoja acerada, nueve veces de cada diez su mirada se dirigía hacia una transparencia más que regular de la muerte, cuya sonrisa siniestra era bastante para helarle la sangre en las venas; en la sala toda ella abundaban símbolos santos y profanos, el significado de los cuales pocos sabían explicar.

Acaso merezca observarse de paso que la convicción que tenían los gobiernos ingleses de principios del siglo XIX, de que tales iniciaciones y juramentos secretos tenían una naturaleza de por sí subversiva, era equivocada. Los extraños frente a los cuales la hermandad ritual guardaba sus secretos no eran solamente los «burgueses» ni siempre los gobiernos. En Francia, eran generalmente los miembros del *compagnonnage* rival, con los que los compañeros estaban en permanente estado de guerra; en las *Friendly Societies* británicas se precavían contra todos los que no pertenecían al grupo, es decir, comúnmente contra los que no estaban en conocimiento de los «secretos». Tan sólo en la medida en que todas las organizaciones de trabajadores, en virtud de su misma pertenencia a una determinada clase social, tendían a participar en actividades mal vistas por patronos y autoridades, tenían la iniciación y el juramento que unían a sus

14. Knoop y Jones, *op. cit.*, pp. 209, 249-250, para trances parecidos entre los masones de la primera época. Seguramente estos actos proceden de los antiguos rituales «de prueba».

miembros un carácter hostil a ambos. Inicialmente, no existía pues distinción entre las sociedades que podríamos llamar legítimamente secretas, y las que lo eran de modo innecesario, habiéndola en cambio tan sólo entre las actividades de los asociados que obligaban a éstos por razones rituales a dar pruebas de la solidaridad que les vinculaban entre sí, actividades que unas veces eran aceptables para la autoridad y otras no.

*El ritual de las reuniones periódicas* también se conservó mucho mejor en el continente que en Gran Bretaña, donde en el siglo XIX ya no quedaban sino como vestigios del pasado, salvo en lo que hacía a las ceremonias en torno del mueble central de toda sociedad de oficio, la «caja» o el «arca» donde se custodiaban los registros y demás objetos de la organización. Tenemos algunos datos relativos a los rituales de estas reuniones, como el de los carpinteros irlandeses, presididos por el «padre del taller» que «tocaba a firmes» por tres veces (valiéndose de alguna herramienta para hacer la señal), indicando con ello que «la sala» estaba en sesión. También tenemos noticia de los ritos de los impresores, entre los cuales el «padre de la capilla» convocaba a los miembros en derredor suyo para impartir justicia en el *mármol de imposición* del taller. Pero todo ello es de poca monta si lo comparamos con las costumbres de los herreros alemanes que dibujaban el «círculo del compañero» —figura que se asemejaba a una boya salvavidas o a un neumático, quedando sin embargo el círculo exterior abierto— inscribían los nombres de todos los presentes entre ambos círculos, «cerrándolos» luego, para hacer hincapié sobre la presencia de todos los hermanos en cada reunión. Después de pagadas todas las cotizaciones, se dibujaba otro círculo y se colocaba en su interior la tiza —que solía guardarse en la «caja» *(Lade)*—.[15]

15. E. Basner, *Geschichte der deutschen Schmiedebewegung*, Hamburgo, 1912.

Pero el mobiliario simbólico de los herreros era mucho menos complejo que el de los compañeros franceses que juraban reunirse *(faire la montée de chambre)* cuando hubiese el *quorum* requerido, en cualquier ciudad, y cada domingo, a las dos en punto de la tarde, quedando París como caso excepcional, explicando sin duda las distracciones al alcance de todos por qué se les autorizaba allí a reunirse tan sólo dos veces al mes. Los requisitos rituales de estas reuniones eran tantos y tan estrictos, que representaban probablemente una fase en la evolución de las asociaciones durante la cual no tenían éstas nada más positivo que hacer. Los compañeros debían ir ataviados decentemente aunque con sobriedad, abrochado el tercer botón izquierdo de la chaqueta. Se colocaba la «servilleta» delante del «primero en la ciudad», el oficial decano de la localidad, según requería una tradición muy precisa. Se la adornaba con una botella de vino en el centro y dos copas colocadas a la izquierda y a la derecha del presidente, a medio llenar la de la derecha, en la que junto con el vino se había introducido un trozo circular de pan procedente de la corteza superior de una hogaza (había de ser de la corteza superior), y que se llamaba *pavillon.* La copa de la izquierda, llamada «copa fraterna», estaba vacía. Entre ambos vasos había siempre un cuchillo, oculta la punta en una bola de miga de pan. Otros trozos de corteza, también ocupaban sendos ángulos de la servilleta.[16]

Todas las hermandades tenían ceremonias públicas generales además de las específicas y esotéricas de las reuniones periódicas. Se trataba por lo común en tal caso de ceremonias religiosas por lo menos en los países católicos donde invariablemente había procesiones de alguna clase los días del santo patrón de la hermandad —san José para los carpinteros de obras, santa Ana para los carpinteros, san Eloy en verano para los forjadores,

16. *Ass. Prof. Ouv.*, p. 103, nota.

san Eloy en invierno para los herreros, san Pedro para los cerrajeros, san Crispín para los zapateros— y también las fiestas de solemnidad. Ceremonias y procesiones anuales de este tipo y en fecha fija permanecieron como cosa común en Gran Bretaña, y las normas de las hermandades locales suelen ocuparse del asunto con el más prolijo detalle. Dejamos el problema de hasta qué punto reflejan la antigua fiesta del santo patrón a los aficionados a antiguallas locales. Sin embargo, los rituales religiosos públicos en Francia fueron disminuyendo en intensidad conforme avanzaba el siglo XIX.

*Los rituales prácticos,* es decir, generalmente las señales secretas de reconocimiento como «el apretón de manos, el santo y seña, la contraseña o señal convenida de viaje»,[17] tenían un fundamento mucho más evidente y racional. Los compañeros solían ser analfabetos en las primeras fases de la hermandad, y cuando no lo eran, la misma prohibición de guardar documentación escrita, en aras al secreto —quemaban todos los años sus registros, removiendo las cenizas en el vino que bebían—, obligaba a la asociación a valerse de contraseñas orales. Aunque no hubiese habido otra razón, el peligro constante de que gentes venidas de fuera abusasen de las facilidades ofrecidas por la sociedad daba un carácter imperativo a la necesidad de que los cofrades «legítimos» pudiesen reconocerse entre sí: los documentos de las asociaciones de artes y oficios británicas abundan en datos acerca de la lucha mantenida contra los que intentaban abusar con fraude de su hospitalidad. Hay que recordar que los compañeros viajaban, cosa que las sociedades tenían siempre presente. Los asociados de una ciudad necesitaban pues poder contar con medios seguros para reconocer a los forasteros. Como todo lo demás, el ritual por el que los compañeros se daban a conocer oscilaba de lo utilitario a lo fantástico, de lo sencillo a lo comple-

17. *General Laws of the Ancient Order of Foresters,* Bolton, 1865.

jo —los hay que necesitan de tres largas páginas para ser descritos—, de lo prosaico a lo pintoresco y aun a lo poético. No es preciso que nos perdamos en describirlos aquí. Tampoco necesitamos decir mucho acerca del simbolismo, la pompa y la «teología» de estas asociaciones. Sus miembros se complacían en ellos, y se edificaban con ellos; los que no eran miembros quedaban impresionados o divertidos. En lo que hace a movimientos sociales de ámbito más dilatado, transmitieron o inventaron una amplia selección de recursos, todos ellos probados por su valor emocional, y de los que dichos movimientos podían abastecerse cuando y como quisiesen.[18] Sólo un hecho merece mención especial: la práctica, sin duda heredada de las antiguas corporaciones artesanas, de que los miembros ascendiesen por los peldaños de una jerarquía análoga, aunque a menudo más compleja, a la del orden sucesivo de aprendiz, oficial y maestro.

Por más que el ritual fuese universal bajo una u otra de sus formas, las organizaciones obreras más ritualizadas fueron sin duda menos de las que pudiera suponerse, salvo entre los artesanos de los oficios tradicionales y en los organismos que carecían de meta colectiva de índole política o económica, como las *Friendly Societies,* las sociedades de comensales de índole semimasónica, y otras similares. Aun entre las artes y oficios preindustriales, el ritualismo no era general, aunque suele presentarse en todas las asociaciones de oficiales con función casi sindical. En Francia, el año 1791, tan sólo 27 oficios tenían sus *compagnonnages* y, con la salvedad de artesanos especializados como los bataneros o, en Gran Bretaña, los cardadores parece que este ritualismo tuvo escasa importancia en los oficios más proletarizados como

18. Véase, por ejemplo, O. Karmin, «L'influence du symbolisme maçonnique sur le symbolisme révolutionnaire», en *Rev. Hist. de la Rév. Française,* I, 1910, pp. 176 y ss.

eran los textiles. Los movimientos sociales «modernos» situados fuera de estos ámbitos tradicionales, solían adoptar un ritual con funciones más utilitarias: para guardarse contra los ataques de sus enemigos. Por ello, fuera de las dilatadas asociaciones fraternas inglesas y otras organizaciones similares, las organizaciones profunda y esencialmente ritualizadas eran seguramente de reducidas dimensiones. El clima del siglo XIX no era propicio al ritual salvo cuando éste tenía un carácter no político. En los sindicatos británicos los juramentos secretos y otras formas de rito menguaron con suma rapidez y en los años treinta del siglo pasado eran ya mucho menos frecuentes de lo que los observadores hostiles estaban dispuestos a reconocer.[19] Entre las artes tradicionales declinaba también la ceremonia seguramente a la vez que se intensificaba el proceso urbanizador: a fines del siglo XIX se observó que el *compagnonnage* tenía en París más fuerza entre los artesanos reclutados en las pequeñas ciudades provinciales, como ocurría con los carroceros.[20] Los *compagnonnages* mismos fueron afectados por la escisión racionalista que fue ganando terreno después de 1830, viniendo el llamamiento a la sensatez reforzado por la rebeldía de los artesanos jóvenes contra los esfuerzos que hacían los «hermanos» reconocidos por monopolizar los privilegios de la asociación. Una hermandad de compañeros abierta a todos fue fundada por los disidentes de todos los *Devoirs* y los inspiradores de la organización «eliminaron todas las costumbres que, bien que tuviesen su justificación en la Edad Media, la han perdido hoy».[21] Hacia finales del siglo último, el cuarenta por ciento aproximadamente de los obreros organizados en *compagnonnages* en vez de hallarse encuadrados en los sindicatos (con menos de 10.000 miembros en total), eran miembros

19. Véanse los informes del *Select Committee on Combinations of Workmen 1838, para la escasez de los juramentos.*
20. *Ass. Prof. Ouv.*, II, p. 802.
21. *Larousse du XIX siècle*, cit., p. 769.

de la organización abierta. Al cabo, la organización obrera ritual era un remanente en trance de rápida desaparición.

## III

Si la hermandad ritual no hubiese sido más que esto, no mereciera un examen detallado. Pero el período que media entre 1789 y 1848 fue testigo de un desarrollo de las organizaciones rituales que tiene una importancia considerable en la historia de los movimientos sociales, y por supuesto en la historia misma. A lo largo de todo el período de las tres revoluciones francesas, la hermandad revolucionaria secreta fue con mucho la forma de organización más importante al servicio de las miras modificadoras de la sociedad existente en Europa occidental, llegando ella a tal punto de ritualización que a veces más parecía un remedo de ópera italiana que no una entidad revolucionaria. Asociaciones de este tipo conservaron su importancia política en otros lugares, y algunas son todavía relevantes. Así que sus aspectos rituales tienen un interés que rebasa el puramente anticuario.

No es éste lugar adecuado para la historia siquiera breve de las asociaciones secretas, tema por lo demás complejo y difícil para el que no tengo la preparación necesaria. Sin embargo, está claro que todas ellas tendían a pertenecer al mismo tronco, procedentes en parte de los grupos masónicos del siglo XVIII, y en parte porque se inspiraban una de otra,[22] o también porque el mun-

22. Véase F. Venturi, *Il Populismo Russo*, Turín, 1952, vol. I, p. 587, para la influencia de la *Conspiración de los Iguales* de Buonarotti entre los rusos. Véase el *Report of the Sedition Committee 1918*, Calcuta, 1918, más conocido como «Rowlatt Report», para la deuda contraída por los terroristas bengalíes con los narodniki rusos; y Kalpana Dutt, *Chittagong Armoury Raiders: Reminiscences*, Bombay, 1945, para su deuda con el ejército republicano irlandés.

do de los conspiradores, singularmente en los puntos de refugio en que se congregaban los emigrados —Ginebra, Bruselas, París, Londres—, constituía un mundo estrecho, unido y hasta cierto punto de ayuda mutua, a pesar de sus disensiones feroces e interminables. Son indicios de ello el «Tribunal de Honor» ante el cual ventilaban los emigrados sus rencillas personales, así como la práctica de pasarse la información acerca de los agentes de la policía, entre grupos revolucionarios rivales.[23]

Las relaciones entre la masonería, o las asociaciones cuasi masónicas, y los movimientos revolucionarios, han sido objeto de largos debates, singularmente por parte de los que andan en pos de una concepción paranoica de la historia, tratándose por lo tanto de un problema que no es precisamente como para despertar el entusiasmo del historiador serio. La masonería del siglo XVIII parece que fue menos una organización única con doctrina y programa fijos que un complejo de grupos, difícil de definir allende la afirmación de que todos ellos compartían un modelo organizativo y ritual común y una común creencia en los valores de la «Ilustración». Resulta por lo tanto difícil mantener las teorías de la conspiración masónica del tipo más siniestro. Por otra parte, la misma simpatía que sentían los masones (y otras organizaciones acuñadas según su modelo) por las ideas que se plasmaron en las revoluciones norteamericana y francesa, hizo revolucionarios de muchos de ellos, y la organización masónica facilitó la conversión de logias o grupos más selectos en centros políticos o grupos de presión, a la vez que propiciaba la incubación o la mera protección de hermandades revolucionarias, que a su vez las infiltraban. Los masones ocuparon posiciones destacadas en las revoluciones norteamericana y francesa, y tantas eran en Irlanda las logias vinculadas a la Unión Ir-

23. Para un ejemplo de los Tribunales de Honor véase E. H. Carr, *The Romantic Exiles,* Penguin, p. 127.

landesa en 1798, que las autoridades supusieron una conexión orgánica estrecha entre ambos organismos. Allá donde no existía otra organización, como ocurría tras la derrota de un movimiento revolucionario, las logias masónicas ofrecían un refugio ideal a los rebeldes. Así, en las provincias francesas tras de 1834 la oposición republicana se retiró en parte a las logias, a despecho del Gran Oriente.[24] Cuando la agitación revolucionaria renacía o se difundía, era cosa corriente que la masonería generase órdenes revolucionarias más especializadas que muchas veces adoptaban alguna variante de su ritual y simbolismo. Estas sociedades guardaban una relación especial con los masones, ya alejándose de ellos —aunque permaneciendo unidos a las logias con numerosos vínculos— ya valiéndose de ellos como coto de reclutamiento de sus miembros, y tratando de convertir sus logias.

Así, los *illuminati* de Weishaupt, que se habían educado en un ambiente masónico, parecen haber convertido a sus ideas revolucionarias a parte de la masonería (al parecer por el conducto del rito de los «templarios escoceses») creando así en la época napoleónica y bajo la Restauración una serie de hermandades secretas, las más de las cuales, por otra parte, revelaron una tendencia a independizarse de la masonería: los *filadelfi* (que a su vez generaron una pléyade de asociaciones secretas e infiltraron los *compagnonnages*), los *tugendbunde,* los *adelfi,* los *carbonarios.*[25] El intento de Napoleón de someter la masonería al control gubernamental, que echó en brazos de la oposición a no pocos masones a inicios del siglo XIX, facilitó estas tendencias, como es de suponer. No cabe la menor duda de que muchos, acaso los más, revolucionarios y conspiradores empedernidos de

24. G. Perreux, *Au temps des sociétés secrètes,* París, 1931, pp. 365 y siguientes.

25. Sigo a C. Francovich, «Gli Illuminati di Weishaupt e l'idea egualitaria in alcune società segrete del Risorgimento», en *Movimento Operaio,* julio-agosto 1952.

los años 1789 a 1830, tenían un origen masónico, y siguieron pensando, en lo que hacía a los problemas de organización, en términos que podríamos calificar de masónicos. Esto es desde luego cierto del conspirador por antonomasia de esta generación, Felipe Buonarotti (1761-1837), acerca del cual empezamos a estar bien informados.[26]

Este origen y ese ambiente comunes de las hermandades secretas pueden explicar su persistente tendencia a fraguar superconspiraciones internacionales o direcciones coordinadas y secretas que operaban por encima de hermandades y logias individuales, componiendo técnicamente «grados más elevados» de iniciación que los corrientes. Esta práctica puede que contribuyese no poco a que se estableciese en los movimientos socialistas ulteriores una potente tradición internacionalista. Es decir, la convicción de que todos esos movimientos debían, si se podía, venir coordinados en una Internacional, o dirigidos por ésta, por más que el ideal de una Internacional compuesta de todas las variedades de rebeldes quedó pronto abandonado.[27] Buonarotti militó en sus tiempos no sólo en la masonería, en el babefismo y con los carbonarios, sino que llegó a dominar una de las más conocidas de entre aquellas superconspiraciones oscuras, la de los «*Maestros Sublimes y Perfectos*» (al parecer resultado de la conjunción de *adelfi* y *filadelfi* en 1818), la cual tenía tres grados, siendo el más elevado el «electo sublime», un *Grand Firmament* en París; y por acuerdo

26. Gracias a los trabajos recientes de Samuel Bernstein, Galante-Garrone y especialmente A. Saitta, cuyos dos volúmenes son esenciales para la comprensión de todo el mundo conspirador de esta época.

27. La Primera Internacional (1864-1873) casi encarnaba este ideal, pese a que los blanquistas se mantuvieron al margen; pero las dificultades de mantener juntos y disciplinados a marxistas, mazzinianos, proudhonianos, bakuninistas y una pléyade de otros revolucionarios e izquierdistas, resultó insuperable. Todas las demás internacionales, con la salvedad de las especializadas, como la de cooperativistas, han tenido un carácter ideológico exclusivista.

común se aceptaban los grados de algunas de las asociaciones afiliadas. Se decía que los carbonarios italianos, algunos masones franceses, el Tugendbund alemán y las asociaciones decembristas rusas estaban vinculados con ella.[28] Probablemente fue ésta la misma organización que, bajo el nombre de *Carbonería Democrática Universal,* se mostró muy activa unos años después. Una organización más puramente masónica y de la misma índole, con su cuartel general en Gibraltar, parece haber desempeñado un papel, según demostrara el doctor Dakin, en el movimiento pro-griego hacia 1825, participando en toda suerte de aventuras folletinescas. Un internacionalismo de más vuelos y menos esotérico absorbió y transformó las energías de los rebeldes internacionales ulteriores, y sólo revolucionarios profundamente arcaicos y románticos como Bakunin siguieron fundando «alianzas secretas» de esta índole. Cuál fuera su eficacia aún en su momento de mayor fuerza, es cosa que pertenece al ámbito de la especulación.

La hermandad secreta tradicional era un grupo jerarquizado de élites con un tremendo repertorio de rituales de iniciación y otros, y con plétora de simbolismos, nomenclaturas rituales, señales, santos y señas, juramentos, etcétera. El candidato era objeto de cuidadosa selección y, una vez ingresado, iba avanzando progresivamente pasando por una serie de peldaños sucesivos, cada uno de los cuales le aportaba más responsabilidad a la vez que un mayor caudal de conocimientos esotéricos, hasta que, con suerte, entraba, o más bien era incorporado al más sacrosanto de los círculos dirigentes existentes. Marx, que no tenía ninguna afición a este tipo de cosas, las tildó de «autoritarismos supersticiosos», definición que podemos conservar. La función política real que correspondía a la hermandad era doble. En primer lugar, cada

28. Francovich, *loc. cit.,* p. 584; Bernstein, *Buonarotti,* París, 1849, pp. 167-168, 178; Jean Witt, *Les sociétés secrètes de France et d'Italie,* París, 1830, pp. 6-7, 9.

uno de los iniciados, que era a la vez un miembro de varias organizaciones sin iniciación y más amplias, trataba de influir en éstas según las pautas favorecidas por la asociación secreta. Ésta, no siempre, ni siquiera normalmente, operaba por el conducto de un movimiento más amplio específicamente identificado con sus metas, pero penetraba en todos los organismos que le convenían. En segundo lugar, se proponía provocar, en situaciones insurreccionales, y por medio de pequeños grupos de iniciados con cuya devoción podía contarse, sublevaciones que arrastrarían a las masas o alcanzarían a hacerse con el poder de algún otro modo. Mientras aguardaba a que llegase la coyuntura insurreccional, la hermandad se dedicaría a la agitación, al terrorismo individual, o a cualesquiera otras actividades preparadoras de la revolución. La mejor ilustración de las operaciones no rituales de una asociación semejante, la brinda la más duradera de todas ellas, la *Hermandad Republicana Irlandesa,* mejor conocida por *Fenianos,* que funciona desde los años 50 de la pasada centuria.[29]

Perseguidos por los gobiernos, y no precisamente por razones arbitrarias, las organizaciones revolucionarias secretas debían adoptar medidas que garantizasen su seguridad y es lógico que organizaciones procedentes de la familia de asociaciones artesano-masónicas adaptasen sus rituales teniendo en cuenta dichas necesidades. Como hemos visto, hay una razón de ser utilitaria que justifica la existencia de los «rituales prácticos» a la vez que de una organización jerárquica de los movimientos clandestinos, en que los miembros de un grupo no conocen a los del otro, y los eslabones inferiores desconocen la

29. No parece haber ninguna buena historia de la Hermandad (IRB). Véase D. Marcadle, *The Irish Republic,* Londres, 1937, p. 64, para el juramento de la IRB. Sus parecidos con el molde continental se han apuntado muchas veces, por ejemplo, por el tendencioso libro de B. C. Pollard, *The Secret Societies of Ireland,* Londres, 1922, pp. 46, 49, pero su filiación precisa, de haberla, no se ha descubierto.

identidad de quienes no son sus superiores inmediatos. Pero queda lo bastante claro que los requisitos de la ilegalidad, tales y como se entienden hoy día, solamente explican una parte del fantástico carnaval de que gustaban las hermandades clásicas y que incluso llegaba a perjudicar el secreto. El agente policíaco De la Hodde observa que las hermandades francesas tan sólo se volvieron realmente secretas cuando sus miembros pasaron a ser obreros, es decir, desde el punto de vista de un agente de la autoridad, marcados por el anonimato, reuniéndose entonces en las trastiendas de las tabernas y no ya en los complicados aposentos de las logias, cuyos artefactos eran de todas formas demasiado costosos y demasiado aparatosos para los pobres. Los largos y complejos rituales de los carbonarios, de los que tenemos descripciones [30] constituían verdaderas tentaciones para la policía. La fantástica nomenclatura de las hermandades no tenía ni la más remota función utilitaria, frente a lo que ocurre con ulteriores organizaciones revolucionarias que por lo común trataban de apellidarse según nombres que indicaban su ideología o su programa. La lista de las hermandades que funcionaban en Apulia podrá inspirar a un aficionado a operetas, pero no a un rebelde concienzudo: Carbonarios de distintos matices, Maestros supremos, Masones perfectos, Filadelfos, Edenistas, Helenistas, Patriotas europeos, Hombres decididos, Hombres de la daga, Descamisados, Sinnombre, Iluminados, Peregrinos blancos, Tres colores, Cuatro colores, Siete letras, Ocho letras, Secta de los Cinco, San Juan Bautista, Sociedad de las almas venerables del Purgatorio, la Cebolla, la Tumba central, Sociedad de las Estaciones, la Bella Constancia, etc.[31] El más serio de los re-

30. Por ejemplo, en Perreux, *op. cit.*, pp. 371 y ss.

31. A. Lucarelli, «I moti rivoluzionari del 1848 nelle Puglie», en *Arch. Stor. delle Prov. Napoletane*, N. S., XXXI, 1947-1949, pp. 436-437. La descripción más completa del ambiente del carbonarismo, que es el mejor conocido de estos fenómenos, puede hallarse en las anónimas *Me-*

volucionarios profesionales, Blanqui, ingenió y creó una Sociedad de las Estaciones, cuya unidad básica era «la semana» —seis hombres y un jefe llamado *Domingo*— combinándose cuatro «semanas» hasta formar un «mes» a cuya cabeza estaba *Julio*; cada tres «meses» formaban una «estación», acaudillada por *Primavera;* cuatro «estaciones» constituían un «año», a cuyo frente estaba el mucho más prosaico *agente revolucionario.*[32] Es evidente que la ritualización de la hermandad tenía una función sociológica distinta de la requerida por las solas necesidades prácticas de la agitación ilegal. La asociación era algo así como una secta religiosa a la vez que un grupo político.

## IV

Antes de pasar a considerar las razones determinantes de su excesiva ritualización, esbozaremos brevemente la decadencia de la hermandad ritual. La edad de oro de las hermandades entendidas como familia aparte, con una unidad inherente siquiera teórica, terminó sin duda con las revoluciones de 1830. Las conspiraciones de 1830 a 1848 acaso conservaran parcialmente el modelo carbonario, pero el auge de asociaciones especializadas tanto según el criterio nacional como según el criterio social menguó su cohesión. Fuera de Europa occidental, la asociación revolucionaria secreta guardó su importancia, y aún llegó a progresar en los períodos de la historia de los países interesados que pueden equipararse con el nues-

---

*moirs of the Secret Societies of the South of Italy particularly the Carbonari,* Londres, J. Murray, 1821. El autor, del que se dice era un tal Bertholdi, es tenido por los especialistas de este tema y período por muy bien informado; el libro encierra abundante información.

32. De la Hodde, *Histoire des Sociétés Secrètes et du Parti Républicain,* París, 1850, p. 127.

tro de 1789-1848. Uno de los ejemplos más aparentes lo brinda Asia en nuestro siglo; se trata concretamente del movimiento terrorista bengalí que poco o nada debía a la tradición europea occidental en materia de ritual, pero que inspirándose en la religión hindú, enaltecía el culto de la diosa Kali y preconizaba a la vez la revolución, la construcción de un templo en lugar «alejado de la corrupción de las urbes modernas, poco frecuentado por el hombre, en un aire alto y puro, sedante y entonador», y la creación de una orden religiosa algunos de cuyos miembros serían *sanyasis,* permaneciendo los más solteros, que regresarían a un *ashram* cuando se hubiese logrado la meta prescrita —la liberación de la India—.[33] Pero puede observarse en todos o casi todos los grupos revolucionarios una decadencia general de la ritualización, y muy singularmente en aquellos que gravitaron hacia el movimiento obrero y socialista, como ha acontecido con algunos de los más decididos y revolucionarios: los terroristas bengalíes se convirtieron en gran parte al comunismo en los años 30, y el comunismo existente en Irlanda parece haberse debido fundamentalmente a escisiones izquierdistas del ejército republicano irlandés. Y el declinar de la ritualización trajo consigo automáticamente una debilitación del atractivo ejercido por las hermandades.

Este declinar puede descubrirse de distintos modos. Así, no deja de tener interés el que la Sociedad de las Estaciones de Blanqui, después de sus primeras derrotas, se reorganizase bajo una nomenclatura harto más sobria *(agentes revolucionarios, jefes de grupo, hombres).* El ceremonial ilegal de los blanquistas ulteriores, o de la mayoría de los grupos *narodniki* rusos, corresponde sin

33. *Rowlatt Report,* citando el panfleto *Bhawani Mandir* de 1905. El vínculo entre la actividad revolucionaria y la castidad ritual seguía siendo muy estrecho. Kalpana Dutt, *op. cit.,* observa que el terrorista Suriya Sen insistió en que un santón estuviese presente la noche de bodas y jamás cohabitó con su mujer (1918-1928).

duda a lo que cabía esperar de grupos tesoneros, por más que pudiesen andar políticamente equivocados, de revolucionarios profesionales en la clandestinidad, siendo de todos modos muy difícil pronunciarse con base suficiente acerca de asunto tan oscuro.[34] Pero el ejemplo más claro del verdadero declinar de una organización ritual es también el más significativo, ya que toca a los orígenes del marxismo.[35]

En 1834, cuando la actividad revolucionaria ilegal en Francia hubo de cesar una vez más, se formó en París una *Asociación de los Fuera de la Ley (Bund der Geächteten),* nacida de los restos de una sociedad popular alemana, dilatada organización de los emigrantes alemanes, y que, según nuestros conocimientos, carecía de matices rituales. (Debe sin embargo tenerse presente que la mayoría de los emigrantes alemanes eran oficiales embebidos de la tradición de las hermandades.) La asociación tenía la estructura piramidal acostumbrada, y una nomenclatura de influencia carbonaria: *Huetten* (es decir, las *Ventes* o *Vendite* carbonarias), *Berge* (montañas), *Dicasteries* y la *Nationalhuette* (la Cabaña Nacional). Ulteriormente recibieron nuevos nombres de inspiración semicastrense: tiendas de campaña, campamentos, campamentos de distrito, y focos *(Brennpunkte).* Una separación muy clara mediaba entre los dos grados inferiores y los dos grados superiores. Desde luego, había alguna iniciación ritual, por lo menos en los *Berge,* pero ya el ritual iba perdiendo parte de su importancia. Así, mientras todavía se vendaban los ojos de los postulantes en París, en Alemania ya se había abandonado dicha práctica. Los santos y señas seguían desde luego utilizándose. Tratábase ya de preguntas y respuestas rituales se-

34. Para la muy elemental forma de la iniciación, véase *Les Conspirateurs,* de A. Chenu, París, 1850, p. 20 y apéndice 13.

35. Detalles de Wermuth y Stieber, *Die Communistenverschwoerungen des neunzehnten Jahrhunderts,* Berlín, 1853, y varias biografías de Marx.

guramente de raigambre masónica o sencillamente salidas de la propia tradición del *compagnonnage,* o también de meros términos ideológicos como el de «virtud cívica». No faltaba un juramento, aunque algunos observadores dudasen de que se tratase de otra cosa que una mera declaración solemne, ya que no tenía forma religiosa.

Los *Fuera de la Ley* engendraron a su vez la *Liga de los Justos,* que luego, bajo la influencia de Marx y de Engels, tornóse *Liga de los Comunistas,* para la cual se escribiera el famoso *Manifiesto.* Los Comunistas ya no eran una hermandad al viejo estilo. Marx, cuya antipatía hacia este tipo de asociaciones era pronunciada —siempre se negó a ingresar en cualquiera de ellas—, se encargó de que así fuera, y especialmente estipuló la eliminación de todas las formas de autoritarismo supersticioso comprendidas en sus normas. La nueva organización, democrática pero centralizada, elegía todos sus jefes, pudiendo asimismo destituirlos. A efectos prácticos se trataba de una organización revolucionaria del todo moderna. Así, tenemos aquí un ejemplo de transición prácticamente completa desde la modalidad cuasi carbonaria de los *Fuera de la Ley* hasta llegar al racionalismo completo en la organización. Todo el proceso transcurrió en los años que van de 1834 a 1846.

¿Por qué ese decaimiento y muerte de las hermandades rituales? La explicación más sencilla sería la de que descubrieron el carácter superfluo del ritual y acaso su nocividad. Tenía dos funciones prácticas importantes, a saber, la de unir a los miembros estrechamente en el seno de la asociación, y la de preservar sus secretos, aunque no fuese absolutamente necesario para ninguna de ambas metas. El Bruto de Shakespeare ya tenía dicho desde hacía tiempo:

> ¡No, nada de juramentos! ¡Si la casa de los hombres, el sufrimiento de nuestras almas, los abusos del presente no son motivos bastante poderosos, separémonos

aquí mismo y vuelva cada cual al ocioso descanso de su lecho!...

¿Qué necesidad tenemos de otro acicate que nuestra propia causa para decidirnos a hacer justicia? [36]

Hombres fuertes y entregados guardarían sus secretos en cualquier caso; y los débiles los traicionaban a pesar de los juramentos. Lo que mantenía vinculados a los hombres no era el juramento sino la causa, y —por más que cualquier afirmación resulte siempre arriesgada— parece que el juramento se había convertido en poco más que declaración solemne, aun en numerosas asociaciones clásicas, y que dejó de ser ese elemento utilizado para la transgresión ritual de los tabúes que vimos ya anteriormente. Los rituales prácticos tenían su utilidad en cuanto protegían a la sociedad, pero la verdadera fuerza de las normas encaminadas a la seguridad de ésta reside, lo mismo aquí que en el caso de las conspiraciones, en su *sentido común*. El aprenderlas como si se tratara de un ritual puede llegar a obstaculizar su utilización efectiva. Así, no cabe sorprenderse de que entre los terroristas hindúes de principio de siglo las normas seguidas para la actividad clandestina, tomadas de los rusos, fuesen puramente prácticas, en tanto que las ideas religiosas subyacentes en publicaciones como el panfleto *Bhawani Mandir* se diluyesen pronto, sin quedar más que juramentos y promesas.

Sin embargo, esta explicación puramente utilitaria de la decadencia del ritualismo no es adecuada. Acaso quepa sugerir otra.

Las hermandades rituales clásicas se componían en su mayoría arrolladora de los que De la Hodde llama intelectuales parados y otros miembros «impotentes» de las clases media y alta.[37] También atraían poderosamente

36. Transcribo la versión de Luis Astrana Marín. W. Shakespeare, *Obras completas*, M. Aguilar, Madrid, 1943. *(N. del t.)*

37. *Op. cit.*, p. 13.

a otro grupo medio descastado —grupo con su propia afición a disfraces y ceremonias— a saber, los oficiales del ejército y oficialidad subalterna. La revolución que aquellos hombres deseaban era, hasta cierto punto, un artefacto impuesto desde el exterior a aquellos a quienes había de beneficiar. Las masas como tales casi no desempeñaban ningún papel en sus cálculos.[38] Eran nacionalistas, cuando las masas de sus propios países todavía no lo eran: el aislamiento de los carbonarios y de los mazzinianos urbanos del conjunto del campesinado italiano, es legendario. Eran racionalistas —en ideología ya que no en organización— en un tiempo en que las masas potencialmente revolucionarias seguían devotas a la religión tradicional. (Paradójicamente, el librepensamiento acaso estuviese más difundido entre conservadores moderados o whigs que entre cualquier otro grupo social.) La liberación de la humanidad que padecía la tiranía, en toda la vaguedad de su concepción, no provendría directamente de los intereses de ninguna clase o grupo particulares. Si nosotros les consideramos como hombres que «defendían» o «representaban» a una clase u otra, ello no es ciertamente porque así lo vieran ellos.

La estrategia y la táctica de las hermandades clásicas eran por lo tanto las de grupos de élites que se autoelegían, y que imponían la revolución a una masa inerte aunque agradecida, o que en el mejor de los casos lle-

38. Esta observación va desde luego cargada de numerosos reparos, tanto más cuanto que las diferentes logias de las varias hermandades seguían políticas harto distintas unas de otras, y también tenían un éxito muy variable. Cualquier especialista, singularmente de las asociaciones del sur de Italia, podrá citar excepciones a esta generalización. Sin embargo, no cabe dudar de su validez general. Los proyectos revolucionarios de estas hermandades, como por ejemplo los detallados en el apéndice VI de las *Memoirs of the Secret Societies* eran en lo esencial iguales a los del pronunciamiento clásico. Y de hecho, los golpes de Estado militares de los países ibéricos, que han seguido basándose mucho en asociaciones semisecretas de oficiales y soldados, siguen reflejando este modelo.

gaban a impulsar, por su ejemplo, y por su iniciativa aislada, a las masas inertes hacia la actividad. Así aconteció en la sublevación de Pascua de Dublín. Hombres que se movían en semejante aislamiento tenían que encontrar no ya útiles, sino esenciales los rituales que simbolizaban su exclusividad y su cohesión emocionales. Cuanto mayor la segregación real o imaginaria en que estaba el grupo frente a los demás, más probable era que se construyese sus propias convenciones de este estilo.

Pero el acontecimiento crucial de los años 30 del pasado siglo —por lo menos en una sección del movimiento revolucionario— fue el decaer del conspirador de clase media y la aparición del de clase obrera, junto con el surgir de una teoría «proletaria» de la revolución. Los blanquistas ilustran este hecho de modo inmejorable. Su catecismo de iniciación, tal y como lo recogió De la Hodde en 1834, era sumamente claro. ¿Qué era el gobierno? Era un conjunto de traidores que actuaban conforme a los intereses de un pequeño grupo de explotadores, aristócratas, banqueros, monopolistas, grandes terratenientes y en general de todos los explotadores de la humanidad. ¿Qué era el pueblo? La masa de los ciudadanos trabajadores a los que sólo correspondía la esclavitud. ¿Cuál era la suerte del proletario bajo el gobierno de los ricos? La del siervo y la del esclavo. ¿Era necesaria una revolución social o bastaba con una revolución política? La revolución social era imprescindible. Y poco después, se modificó la composición de las asociaciones. «El reclutamiento que se venía haciendo en las capas corrompidas de la burguesía se va a operar exclusivamente en los bajos fondos de la clase popular.» [39]

39. De la Hodde, *La naissance de la République en février 1848*, Bruselas, 1850, enumera las profesiones de los cuatro agentes revolucionarios de las estaciones tras 1839: ebanista, dorador, calderero de cobre, y él mismo, periodista (y, podríamos añadir, espía de la policía). «Albert», el trabajador que entró a formar parte del gobierno provisio-

La *Liga de los Justos* era también el resultado de una disidencia obrera entre los *Fuera de la Ley* (suponiendo que quepa describir en estos términos a los oficiales artesanos alemanes). La dominaban sastres, impresores y zapateros.

Pudiera pensarse que semejante mutación en la condición de los miembros iba a intensificar el ritualismo porque personalidades sin instrucción y sin experiencia política larga se aficionarían al colorido de los juramentos y las ceremonias secretas. De hecho —por lo menos en lo que hace a las organizaciones blanquistas— las frases del catecismo de iniciación se hicieron más rotundas y vivas al sustituir la Asociación de las Estaciones (proletaria) a la Asociación de las Familias (de clase media por su origen); pero como tenemos visto, el catecismo era un documento político perfectamente racional. Estas leves variaciones habidas en el estilo de las organizaciones secretas no altera el hecho de que su proletarización llevó consigo la decadencia del ritual, del que ya no tenían tanta necesidad. Para el revolucionario obrero —o para el intelectual que se identificaba con él— no se precisaba de fórmulas románticas. Estaba, por definición revolucionaria, nadando en y con el curso de la historia y con el proletariado. Si era un obrero, se limitaba a realizar en una forma más eficaz lo que él y otros obreros —con tal de que fuesen «conscientes de su clase»— creían corresponder a la evidente estrate-

---

nal en febrero de 1848, llegó ahí por mediación de la *Société des Nouvelles Saisons,* heredera de las *Estaciones (Saisons).* La *Société Communiste Révolutionnaire* (según De la Hodde) tenía como militantes más destacados a un barbero, un sastre, un mecánico y un cantero. La *Sociedad Disidente* (de las Nuevas Estaciones) contaba entre sus jefes con dos sastres, un ex soldado, un obrero especializado en hacer fundas de paja, un vinatero y un médico (pp. 10, 15-16). El ulterior atractivo del blanquismo para los intelectuales, y especialmente para los estudiantes, no debe hacernos olvidar que el origen era mucho más plebeyo que las asociaciones secretas de los años 1820-1830.

gia de su situación social. Para obreros con conciencia de clase como éstos, el *no* pertenecer o no simpatizar con «el movimiento» hubiera sido lo más difícil. Cuando se trataba de un intelectual, no tenía más que volver la mirada hacia los obreros para sentirse parte de una colectividad «natural», por más que personalmente fuese un descastado. Los grupos de élites dejaron de ser unidades de combate limitadas a sí mismas para convertirse, según la frase leninista, en «vanguardia» de un ejército numeroso. La vanguardia podía tener que crearse, pero el ejército estaba ya allí. Lo había formado la historia, y ella lo fortalecería y garantizaría su triunfo. Marx no se opuso a las asociaciones secretas tan sólo por sentir la natural y comprensible antipatía por la teatralidad en la acción política, y por lo tanto por gentes como Mazzini, sino porque el tipo de movimiento que le interesaba originaba un compromiso emocional más hondo que las conspiraciones cuasimasónicas, a la vez que afectaba él a un número mayor de personas.

Sería imprudente llevar más allá nuestras hipótesis teniendo en cuenta el estado presente de nuestros conocimientos. Los investigadores (y no los maniáticos) tendrán que trabajar mucho más acerca de las asociaciones revolucionarias secretas de los últimos ciento cincuenta años en el mundo entero, antes de que podamos lograr algo más que la mera especulación acerca del fenómeno en su conjunto. Sus relaciones con los movimientos nacionales en cuanto éstos se distinguen de los movimientos de liberación social, sus vínculos con las diversas tradiciones locales o lo que deben a las tradiciones occidentales, sus contactos con movimientos primitivos de la índole de los discutidos en los capítulos anteriores, son todas ellas cosas que están por investigar. Lo que aquí dejamos dicho vale para las hermandades que a la postre, directa o indirectamente, quedaron absorbidas en el seno de los movimientos obreros y socialistas modernos, pero no se aplica desde luego a otros organismos parecidos.

Su absorción se llevó a cabo de modo bastante fácil. Muchos de los individuos que componían estas asociaciones, en la medida en que se trataba de revolucionarios serios, se pasaron a los movimientos no rituales y ocuparon puestos de responsabilidad en ellos, como puede verse siguiendo las vidas de los miembros iniciales de la *Liga de los Justos* o de las organizaciones blanquistas, de los que tenemos noticias. La forma conspiradora de organización, de la que habían sido pioneros, siguió dando buen resultado, desprovista ya de sus elementos rituales, en aquellas situaciones en que era necesaria una entrega absoluta y una peligrosa actividad clandestina. Los bolcheviques de Lenin deben mucho más de lo que a veces han reconocido a la experiencia y a los métodos de trabajo de la tradición de los *narodniki* de raigambre buonarotista, por más que el antirritualismo marxista hiciese todo cuanto pudo por establecer un ambiente de realismo y de sencillez deliberados y completos, aun en actividades folletinescas que, como prueba su propia denominación popular, tendían a compensar con cierta dosis de romanticismo la tensión extrema a que estaban sometidos sus seguidores. Las viejas asociaciones declinaron porque la política dejó de ser asunto de conspiraciones, salvo en aquellas situaciones limitadas que todavía dejan campo, aquí y allá, para actividades parecidas a las propias de las sociedades estudiadas. De hecho, el tiempo ha dejado resuelto, en general, el problema de aquellas hermandades. Eran «primitivas», porque representaban una forma temprana e inmadura de organización revolucionaria, que tenía que compensar como fuera su falta de claridad política que afectaba a su estrategia, su táctica y sus metas. En la medida en que los movimientos revolucionarios han dejado atrás esta fase, se volvieron innecesarias, y a veces, como en el caso de los blanquistas después de la Comuna, se perdieron de vista, mientras sus miembros se empeñaban en actividades parlamentarias y extraparlamentarias más dilatadas, y desde luego al ser-

vicio de su causa. Pero su primitivismo se tornó cada vez más fortuito: combinación de una forma determinada de acción propia de una élite aislada, y de un acervo determinado, legado histórico, de recetas ideológicas y organizativas. Frente a lo que ocurre con otros movimientos primitivos discutidos en este libro, pertenecen a la historia de los movimientos sociales modernos, antes que a su prehistoria, aunque sin duda debemos situarlos en el alborear de dicha historia.

# X. LA ANATOMÍA DE «LA VIOLENCIA» EN COLOMBIA[1]

Durante los últimos quince años, la República sudamericana de Colombia ha sido devastada por una combinación de guerra civil, acciones guerrilleras, bandidaje y simples matanzas no menos catastróficas por ser virtualmente desconocidas en el mundo exterior. Este fenómeno es conocido como *la Violencia,* a falta de un término mejor. En la cúspide del proceso, entre 1949 y 1953, degeneró en guerra civil que afectó aproximadamente a la mitad de la superficie del país y a la mayoría de su población. En su punto más bajo (1953-1954) se redujo probablemente a regiones de dos departamentos (las subdivisiones administrativas principales de Colombia). Actualmente, afecta a regiones de seis o siete departamentos, que comprenden un 40 por ciento de la población y persiste probablemente adormecida, aunque sin extinguir, en varios más.

Los costes humanos totales de la Violencia son sobre-

1. FUENTES: Mons. G. Guzmán, O. Fals Borda y E. Umaña Luna, *La Violencia en Colombia,* Monografías Sociológicas, 12, Facultad de Sociología, Universidad Nacional, Bogotá, 1962; R. Pineda Giraldo, *El impacto de la Violencia en el Tolima: el caso de Líbano,* Monografías Sociológicas, 6, Universidad Nacional, Bogotá, 1960; Departamento del Tolima, Secretaría de Agricultura, *La Violencia en el Tolima,* Ibagué, 1958; E. Franco Isaza, *Las guerrillas del llano,* Bogotá, s. f., 1959; J. Gutiérrez, *La rebeldía colombiana,* Bogotá, 1962; O. Fals Borda, *Peasant society in the Colombian Andes: a social study of Saucio,* Gainesville, University of Florida Press, 1957; G. y A. Reichel-Dolmatoff, *The people of Aritama: the cultural personality of a Colombian mestizo village,* Londres, 1961.

cogedores. La última monografía publicada por la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional de Bogotá (Guzmán, Fals Borda y Umaña Luna, *La Violencia en Colombia,* vol. I, Bogotá, 1962) refuta el desatinado cálculo de unos 300.000 muertos (en 1958 el gobierno conjeturaba unos 280.000), pero calcula no menos de 200.000. Sin embargo, se carece de fundamentos estadísticos seguros. Con base en las últimas (enero de 1963) cifras oficiales y provinciales, el total difícilmente puede ser inferior a 100.000 pero puede muy bien ser más elevado. No se dan datos sobre heridos. Por otra parte, el efecto de la Violencia en áreas específicas puede evaluarse mediante estudios locales tales como el de R. Pineda Giraldo para El Líbano (Departamento de Tolima). De las 452 familias entrevistadas en los barrios más pobres de esta ciudad, en 1960, 170 de ellas habían perdido 333 parientes en las distintas matanzas. El efecto de la Violencia sobre la migración interior ha podido apreciarse también en una o dos encuestas. Este efecto es muy considerable y el reverendo Camilo Torres, que lo ha estudiado con relación a Bogotá, dice que «como en tiempos feudales, los campesinos acuden a la ciudad en busca de seguridad».

Pero lo más interesante sobre la Violencia es la luz que arroja sobre el problema de la inquietud y rebelión rurales. Si descartamos el período de guerra civil formal (1949-1953), la Violencia es un fenómeno totalmente rural, aunque en uno o dos casos (como sucede en los departamentos de Valle y Caldas) sus orígenes fuesen urbanos, y algunos tipos de pistoleros reaccionarios o del gobierno —los «pájaros»— permaneciesen en las ciudades, de lo que nos da cuenta su utilización de transporte motorizado. Representa lo que constituye probablemente la mayor movilización armada de campesinos (ya sea como guerrilleros, bandoleros o grupos de autodefensa) en la historia reciente del hemisferio occidental, con la posible excepción de determinados períodos de la

Revolución mexicana. Su número total para todo el período se ha estimado en 30.000, a pesar de que estas estadísticas son muy poco fiables. De los que de hecho llevan armas, casi todos son campesinos, estando sus edades comprendidas entre los 14 y los 35 años y probablemente sobrepasan la media de analfabetismo. (Una muestra de 100 guerrilleros en el departamento de Tolima incluía tan sólo cinco que sabían leer y escribir). No se ven obreros y sólo figura algún que otro intelectual suelto o individuo procedente de la clase media. Con excepción de unos pocos indios (en localidades específicas) y de poquísimos —desproporcionadamente pocos— negros, encontramos el tipo corriente del campesino o pastor mestizo, esmirriado, chaparro, subalimentado pero sorprendentemente resistente que abunda por doquier fuera de las regiones costeras del país. Políticamente acusan la división propia del resto del país formando grupos liberales y conservadores —aunque de los últimos probablemente hay pocos— y un sector comunista todavía más pequeño no implicado en la Violencia misma y concentrado y armado en autodefensa contra irrupciones por parte del gobierno o grupos hostiles. Las áreas de la Violencia adormecida siguen probablemente el mismo patrón. La más importante de todas es los Llanos Orientales, una región de ganaderos sólidamente liberal, aunque incluye hoy un contingente comunista, que depuso, pero no abandonó sus armas, en 1953, después de que el gobierno (conservador) diera fin a su intento de imponer el control central. No me ocuparé aquí de este escenario de Oeste.

En todos los países latinoamericanos se encuentran, fundamentalmente, dos tipos de zonas agrícolas: las agriculturas de subsistencia, muy atrasadas, que se encuentran virtualmente fuera o sólo marginalmente integradas en las actividades económicas y las de producción de mercado, que en parte significa alimentos para las ciudades en rápido crecimiento, pero en su mayoría significa el aumento de cosechas remuneradoras en el mercado mun-

dial, tales como el café. La producción sistemática de café (como la de plátanos y otras cosechas inferiores) empezó en Colombia hacia principios de siglo y hoy en día el país es el segundo productor mundial después del Brasil. Existen también dos tipos básicos de organización agrícola, las grandes fincas cultivadas por jornaleros o sistema similar y la unidad familiar campesina explotada por un propietario, arrendatario o aparcero. El patrón general de propiedad de la tierra no tiene relación directa con la estructura de la empresa agrícola, lo que puede explicar la ausencia de correlación significativa entre la Violencia y la distribución de la propiedad de la tierra. Dicho sea de paso, ésta es latifundista como en muchos otros lugares de la América latina, pero con grandes retazos de pequeñas propiedades. La combinación de amplias propiedades y pequeñas posesiones campesinas afecta a la situación social colombiana de dos formas principales. Acentúa la desigualdad de la renta: el 4,6 por ciento de la población recibe el 40 por ciento de la renta nacional, y perpetúa asimismo una estructura social cuasi feudal en el campo.

El panorama general del campo colombiano está constituido por lo tanto por comunidades campesinas extraordinariamente atrasadas, aisladas, ignorantes y rutinarias, aherrojadas por propietarios feudales y por esbirros. Esta sociedad tradicional, fundamentada en una agricultura de semisubsistencia, se encuentra actualmente en rápida desintegración. Como en cualquier parte de la América latina, el principal agente de desintegración es una economía de cosechas remuneradoras engranada en el marco mundial. Su avance, preparado en los primeros 30 años de este siglo, se ha acentuado agudamente desde 1940.

Hasta que los partidos liberal y conservador se retiraron formalmente de la Violencia en 1957, su configuración social estaba oscurecida en parte por los feudos políticos nacionales y locales. Sin embargo, en los últimos cinco años, ha sido muy poco afectada por estos fac-

tores, por lo que pueden hacerse algunos intentos de generalización. En primer lugar, apenas si ha afectado la región de amplios fundos de cultivo. Como en toda la América latina los trabajadores rurales sin tierras figuran entre los elementos menos rebeldes del campo. En segundo lugar, ha adquirido un particular dominio en el área agrícola de creciente aumento de cosecha remuneradora de pequeños trabajadores, especialmente en las regiones en que se da el café. Actualmente está confinada a un área que comprende todos o partes de los departamentos de Tolima, Valle y Caldas, que son las tres comarcas que encabezan la producción de café del país. Caldas y Valle figuran entre los tres departamentos que presentan el mayor incremento de población y Tolima sobrepasa bastante a la media. Añádase a esto que algunas de las principales áreas comunistas, armadas aunque no violentas, son contiguas a esta zona y pertenecen económicamente a ella.

Debe mencionarse también una tercera zona armada, pero tranquila. Consiste en las remotas e inhabitadas regiones que se extienden desde las montañas hasta la cuenca amazónica, en las que grupos de colonizadores pioneros independientes han establecido fuertes núcleos comunistas, proporcionando sectores para establecer bases de entrenamiento de guerrillas. Este fenómeno tiene también sus paralelos en otros países latinoamericanos. El pionero independiente, que rompe con los asentamientos tradicionales —con frecuencia de dominio feudal— es uno de los elementos más militantes en potencia y —como en Perú y en algunas partes del Brasil— uno de los más accesibles a las organizaciones de izquierda.

Por otra parte, en sus centros principales, la Violencia no es un simple movimiento del pobre contra el rico, del desposeído por más tierras. En cierto modo desde luego se trata de una expresión de hambre de tierras, aunque se presente como campesinos conservadores asesinando y arrojando a los liberales de sus pro-

piedades, o viceversa. Distintamente, en el curso de 15 años de anarquía, ha sido utilizada por una clase media rural ascendente (que por otra parte difícilmente hubiese encontrado forma de ascensión social en una sociedad casi feudal) para adquirir riqueza y poderío. Este aspecto de la Violencia se ha desarrollado en formas que recuerdan extraordinariamente a la Mafia siciliana, en especial en Caldas, el departamento productor del café por excelencia. Allí la réplica de los *gabellotti* sicilianos, los administradores de los fundos y los burgueses, han llegado a establecer una organización formal para hacer chantaje a los propietarios y aterrorizar a los campesinos, la *Cofradía de Mayordomos.* En estas áreas, la Violencia se ha institucionalizado económicamente. Rebrota dos veces al año con la recolección del café y determina la redistribución de granjas, fincas, de las cosechas cafeteras y de su comercio. Es significativo que las perpetuas matanzas que se llevan a cabo en estos lugares no han afectado en nada al incremento del cultivo del café. Tan pronto como se expulsa a un campesino de su propiedad, cualquier otro toma a su cargo inmediatamente un bien tan lucrativo.

Por supuesto, la Violencia es frecuentemente revolucionaria con conciencia de clase en un sentido más amplio, sobre todo en años recientes, en que los pistoleros, carentes de la justificación de luchar para los dos grandes partidos, han tendido cada vez más a ser considerados como defensores del pobre. Además, en estos casos, los pistoleros y forajidos suelen ser o jóvenes sin propiedades o lazos afectivos, o víctimas de matanzas y expropiaciones, sean por fuerzas estatales o por la oposición política. En la mayoría de los casos comprobados, la autodefensa o venganza (que suele ser lo mismo en estas sociedades) les impulsa a huir de la vida legal situándose fuera de la ley. Por otra parte, el mero hecho de que las bandas armadas de campesinos provienen no de una justa rebelión social, sino de una combinación de tradi-

cional guerra civil de partidos y del terrorismo policial o armado, ha llevado a que sean menos precisos los elementos de lucha de clases. Para la guerrilla liberal, los chulavitas (originariamente soldados y policías del departamento de Boyacá, que ganaron una triste fama por su ferocidad al servicio de los conservadores) son evidentemente más enemigos que los señores liberales locales, aunque en los Llanos Orientales los rancheros liberales llegaron a la conclusión, en el curso de la rebelión de 1949-1953, que los sin ganado y las huestes de boyeros representaban un peligro mucho más serio que el gobierno conservador. La guerrilla liberal «limpia» pasa más tiempo combatiendo a los comunes «sucios» o grupos comunistas, que a los conservadores, basándose en que (afirmación que procede frecuentemente de campesinos pobres) «los que sostienen que todo es de todos y que las cosas no son propiedad de los amos sino que deben darse a los que tienen necesidad de ellas, son bandidos». No obstante la lealtad comunal tradicional de algunos pueblos a los liberales (o conservadores), los feudos tradicionales con áreas vecinas de diferente complexión política, se han visto reforzados en lugar de debilitados en los años de la guerra civil. La mayor parte de guerrilleros y bandidos dan expresión a la desorganización social rural y no a aspiraciones sociales.

Disponemos de algunos ejemplos representativos de lo que son las espontáneas aspiraciones sociales del campesinado, notablemente en el complejo de las localidades comunistas rurales semiautónomas, que se encuentran entre la capital y los grandes centros de la Violencia y que son conocidas (un poco en broma) como la «República de Tequendama». Aquí el movimiento campesino se remonta a muchos años atrás; en el caso de Viotá, una especie de Suiza a lo Guillermo Tell comunista de cosechadores de café, a fines de los años 20 y principios de los 30. Mucho antes de la guerra, el inquilino local, dirigido por los comunistas, obligó a los pro-

pietarios a venderles sus parcelas. Desde entonces la región —o, mejor dicho, las casas solariegas y villorrios, ya que el centro urbano mercantil no es comunista— ha estado constituida por pequeños propietarios campesinos relativamente iguales. El comunismo de Viotá es absolutamente cuestión de autonomía campesina, independencia y autogobierno a nivel local. Cuando el gobierno envió a los valles una expedición armada durante el período de la represión, los hombres de Viotá —todos armados y en situación de luchar— les tendieron una emboscada aniquilándolos. Desde entonces el gobierno les dejó en paz, confirmando así su fanfarrón aserto de que «Más allá se matan unos a otros; aquí no se persigue a nadie».

Tales islotes de autonomía campesina son escasos. Fuera de ellos el terror reina entre los hombres y en las almas. Pero el aspecto más impresionante y horrible de la Violencia es el salvajismo destructivo, cruel y sin objeto de sus hombres armados. A las víctimas de la Violencia no se las asesina simplemente, sino que se las tortura, cortándolas en trocitos *(picados a tamal)*,* decapitándolas en una variedad de horrorosos sistemas y desfigurándolas. Por encima de todo, los asesinos pretenden «no dejar ni semilla». Se asesina a familias enteras, incluso a los niños, arrancando los fetos del seno de las mujeres encintas, e incluso sobreviven hombres castrados. En Colombia, el genocidio local —se usa esta palabra para describir tales incidentes— ocurre constantemente. En los últimos cinco meses de 1962 se dieron siete de tales matanzas, con un promedio algo superior a 19 víctimas en cada una. Posteriormente parece existir (según las estadísticas gubernamentales de enero de 1963) una clara tendencia al aumento de tales genocidios.

Desde luego hay alguna razón funcional en la raíz de esta barbarie. Guerrilleros y bandidos dependen de la absoluta complicidad de la población local y allí donde la

* En castellano en el original. *(N. del t.)*

mitad de la población se les muestra hostil, se obtiene fácilmente su silencio por el terror. Uno no puede sustraerse a la impresión de que estos asesinos saben que sus acciones —por ejemplo la extirpación de un feto mediante una brutal cesárea sustituyéndolo por un gallo (como sucedió en dos departamentos muy distantes)— no son simplemente salvajes, sino erróneas e inmorales según los cánones de su sociedad tradicional. Existen ejemplos aislados de rituales de iniciación deliberadamente antisociales y prácticas similares. Hay cabecillas a quienes observadores que les han visto actuar de cerca describen como desquiciados mentales, muchas de cuyas matanzas se exceden de lejos aun a lo que se considera normal en la proscripción, como por ejemplo Teófilo Rojas («Chispas»), muerto hace poco, a quien se le considera responsable de un promedio de dos asesinatos diarios durante los últimos cinco años. No obstante, incluso sin testimonios tan directos, es muy difícil considerar el obtuso sadismo de tantas bandas como algo que no sea un síntoma de profunda desorganización social.

¿En qué medida representa esto un colapso general de los valores tradicionales en áreas sometidas a una transformación social excepcionalmente rápida o sujetas a tensión excepcional, o en qué medida representa tan sólo las inquietudes excepcionales de hombres que han sido, como lo fueron, arrojados al vacío por el rápido girar de su antiguo y firme universo? A primera vista es, obviamente, lo último. Los guerilleros o bandidos aventureros son gentes perdidas, especialmente juventud perdida; los hombres mayores, pasados los 30 o 35 años, tienden, si es que pueden, a retirarse de las montañas. El tristemente famoso «Chispas» se vio lanzado a la ilegalidad a la edad de 13 años, asesinado su padre, ocultos su madre y sus hermanos, destrozada su vecindad. En los archivos de Guzmán figura una entrevista sostenida con él:

—¿Qué fue lo que más te impresionó?
—Ver arder las casas.
—¿Qué te hizo sufrir más?
—Ver a mi mamá y a mis hermanitos llorando de hambre en el monte.
—¿Tienes alguna herida?
—Cinco, todas de rifle.
—¿Qué es lo que deseas?
—Que me dejen en paz. Quiero trabajar. Quisiera aprender a leer. Pero ellos no cejarán hasta matarme. A un hombre como yo no puede *dejársele vivo.*

Tales hombres, que carecen de sostén ideológico —ya que incluso los liberales y conservadores (es decir, la Iglesia) se han separado ahora de ellos—, se convierten fácilmente en asesinos profesionales o en ciegos y salvajes vengadores que hacen víctimas a cualquiera de su sino personal. A éstos se han unido grupos de jóvenes perdidos que forman la generación más reciente (1958-1963), de reclutados por la Violencia, agrupándose en pandillas de alrededor de los 15 años de edad: muchachos cuyas familias fueron *enteramente* asesinadas ante sus ojos, cuya diversión infantil fue delatar enemigos locales a los pistoleros, cuyas hermanas emigradas a las ciudades engrosan allí las filas de la prostitución. Quince años de Violencia han levantado un mecanismo de autoperpetuación similar al de la guerra de los Treinta Años.

Sin embargo, no existe una distinción muy marcada entre estos casos extremos y las flaqueantes comunidades locales de que provienen. Hay muchísimos ejemplos, en América latina y fuera de ella, de una violencia que supera la medida tradicional (ya de por sí bastante amplia), que se desarrolla en comunidades tradicionales, cuyo mundo se descoyunta. La profunda crisis inducida en la mentalidad de campesinos dedicados a cultivos de subsistencia por el crecimiento de una economía de mercado, tal vez no ha sido estudiada tan adecuadamente en Colombia como en el Brasil, en especial por un grupo de

trabajadores en São Paulo, pero hay escasas razones para dudar que el origen de la Violencia puede ser el mismo; quizá superior para Colombia, cuya todopoderosa Iglesia española del siglo XVI carece de la válvula de seguridad que el sectarismo apocalíptico ofrece con frecuencia a los andurriales brasileños. En su departamento de Colombia, el inefable Efraín González se ha convertido en héroe popular, como sucedió con el bandolero Lampião en el nordeste del Brasil: la crueldad forma parte de la imagen pública de ambos, en agudo contraste con la imagen casi universal del «noble bandido» de la tradición campesina, que invariablemente resaltaba su moderación en matar.

Puede sugerirse que por razones peculiares a la historia de Colombia, la violencia latente de tales situaciones fue alimentada para emerger plenamente en el curso de una agria guerra civil, que a su vez reflejó la crisis económica social y política del país. El resultado fue *la Violencia.* No nos preocupemos aquí de las especiales circunstancias que la llevaron a desarrollarse en Colombia, y no por todas partes. Nos llevaría muy lejos analizar ahora la peculiar naturaleza del sistema colombiano de dos partidos, la crisis de la economía desde alrededor de 1930, la creciente conversión del partido liberal en un partido de masas del pobre, bajo el impulso de políticos al estilo New Deal y del carismático líder de masas Jorge Eliecer Gaitán, quien se hizo dueño de ellas; el asesinato de Eliecer Gaitán en 1948 y la espontánea insurrección de masas de 1948 en la capital que la siguió e inició la era de guerra civil y matanzas. Será suficiente concluir, con el profesor Orlando Fals Borda, que la Violencia procede de una revolución social frustrada. Esto es lo que puede suceder cuando las tensiones revolucionarias sociales no son disipadas por el pacífico desarrollo económico ni atajadas para crear estructuras sociales nuevas y revolucionarias. Los ejércitos de la muerte, los desarraigados, los mutilados físicos y mentales son el precio que paga Colombia por este fracaso.

# XI. UN MOVIMIENTO CAMPESINO EN EL PERÚ

## I

El presente capítulo trata de describir y analizar una fase crucial del descontento campesino en la provincia de La Convención, en la región peruana de Cuzco. Este movimiento campesino, persistente, fuerte y difundido, ha sido poco investigado aunque muy comentado. Mis propias investigaciones eran superficiales por más que completé observaciones y testimonios locales con un estudio de la prensa peruana, tanto nacional como local, para 1961-1962. El presente es un estudio que dista mucho de ser todo lo serio que debiera. Sin embargo, tan inadecuada en Europa es la información acerca de los movimientos agrarios latinoamericanos, que aun un trabajo parcial y preliminar puede tener algún valor.

Abarca la región del descontento la provincia de la Convención y el distrito de Lares en la provincia de Calca (región del Cuzco), es decir, el área de los valles de Urubamba (Vilcanota) y de alguno de sus afluentes, que descienden rápidamente desde los altiplanos para llegar a desembocar en el Amazonas varios centenares de kilómetros más al norte.[1] La Convención, que cubre aproximadamente el 54 por ciento de la región de Cuzco (unos 45.000 km²) es una zona de colinas y de selva

1. Para un análisis detallado del sistema agrario de La Convención, véase CIDA, *Tenencia de la tierra y desarrollo socioeconómico del sector agrícola: Perú,* Unión Panamericana, Washington, 1966, pp. 206 y ss. Para el movimiento, H. Neira, *Cuzco, tierra y muerte,* Lima, 1964.

subtropicales y tropicales a 1.000-1.250 m de altura, separada del resto de la región por montañas y pasos estrechos, cruzada por aguas rápidas, y de la que escasean los mapas: todos los datos estadísticos acerca de ella son puras conjeturas.[2] El ferrocarril no pasó del Macchu Picchu que domina la entrada de la provincia, hasta los años 40 de nuestro siglo, y todavía no pasa de Huadquina, a unos 130 km de Cuzco. La capital, Quillabamba, se hallaba todavía en 1963 a varias horas del ferrocarril en autobús o en camión, por carreteras dudosas, siendo las comunicaciones con otras partes de la zona mucho más primitivas aún. De hecho, la zona de descontento cubre tan sólo una parte de la provincia, la que media entre la Sierra Alta al sur y el punto en que se encuentran los ríos Urubamba y Yanatile-Ocabamba, al pie de Quillabamba. Lo que ocurre en el resto de la selva, más allá del radio alcanzado por el transporte, no se conoce. El valle de Lares, que técnicamente pertenece a la provincia del Altiplano de Calca, constituye la parte superior del valle del Yanatile, que desciende paralelamente al Urubamba, antes de torcer su curso hacia éste. Por más que los movimientos de La Convención y de Lares están relacionados entre sí, las condiciones en ambas áreas no son las mismas. Mientras no se diga lo contrario, mis observaciones se aplican a La Convención.

Hasta hace unos decenios, el área de referencia estaba totalmente aislada, con una población escasa y una economía inutilizada. Se dividía nominalmente en tierras públicas y unas cuantas fincas gigantescas, que alguna vez, como dirían después los campesinos, tenían una condición legal dudosa, poco sorprendente esto en tan remoto y tan inestable territorio. La posición de los pocos hacendados era la que cabía esperar en las selvas del Perú. Eran «dueños de vida y hacienda» y si hay en

2. Así, el censo de 1940 califica un tercio de la población de «población selvática», más allá del control de la Administración.

todos los movimientos campesinos de la región un tema constante, es el del resentimiento contra los abusos que de los poderes soberanos de los terratenientes hacían éstos o sus *gamonales*: penas corporales, torturas, muertes, explotación sexual de la campesina, etc. El principal y el más impopular de los propietarios era Alfredo de Romainville, cabeza de una familia cuya hacienda original, estimada en unas 500.000 hectáreas, adquirió en 1865 un tal Mariano Vargas, dividida después la propiedad en unidades algo menores entre Carmen Vargas de Romainville (hacienda Huadquiña, de unas 146.000 hectáreas) y María Romainville de la Torre (hacienda Huyro). El proceso de división del territorio original ha proseguido, aunque la hacienda principal, Huadquiña (en cuyo beneficio, podríamos suponer, se construyó el ferrocarril de Cuzco-Huadquiña), tiene todavía más de 100.000 hectáreas incluyendo en ellas epicentros de la rebelión como el bastión del guerrillero trotskista Hugo Blanco, Chaupimayo.[3]

Hacia 1962, la región tenía 174 haciendas (de las 700 que constituyen la región de Cuzco, de la que ocupa aproximadamente la mitad del territorio).[4] Los demás hacendados no parecen operar en la misma escala que los Romainville. Los más importantes, o más bien los más impopulares, incluyen a los Bartens —la hacienda Chacamayo de Ernesto Bartens— en el valle de Lares, cubría unas 35.000 hectáreas,[5] los Márquez, Ernani Zignaigo (de Paltaybamba). Ramón Marín, Aurelio Salas, Esteban Quispe, etc.[6]

3. Las cifras de los propagandistas dan de la extensión de Huadquiña cifras superiores a las 170.000 hectáreas, pero las cifras más reaccionarias sugieren que pasaban de 100.000 las hectáreas de la hacienda. Esta incertidumbre es de por sí característica de una región pionera.

4. Tenencia de tierra: Perú tiene 136 fincas que oscilan entre las 2.000 y las 150.000 hectáreas, de las cuales el promedio de tierras cultivadas es del 8/10 por ciento. CIDA, *ibid.*, p. 208.

5. *Comercio,* 6 septiembre 1962.

6. *Prensa,* 30 diciembre 1962; *Unidad,* 31 diciembre 1962.

Muy poco explotadas para cultivos encaminados a la exportación fuera de los valles, salvo cierta cantidad de coca que se vende en el altiplano. El final de las obras del ferrocarril de vía estrecha de Cuzco a Santa Ana (Huadquiña) en los años 30, acabó de abrir esta zona a una más amplia economía de mercado, y entonces el café, la caña, la fruta, el cacao y otras cosechas adecuadas merecían un cultivo serio en vistas a la exportación. Al mismo tiempo una epidemia de paludismo —hacia 1930-1936— parece haber diezmado la ya de por sí escasa población y haber contribuido a cierta emigración y a no pocas ventas de tierras. Mientras el cultivo intensivo se difundía después de 1938, en el vacío dejado por los anteriores penetraban inmigrantes venidos de la montaña, y la corriente inmigratoria se aceleraba periódicamente por las sequías y los terremotos de esta parte. La migración era principalmente individual: La Convención tiene sólo cuatro «comunidades indígenas» de las 217 legalmente reconocidas en la región de Cuzco. La región pasaba pues a ser habitada por pioneros, probablemente atraídos tanto por las nuevas posibilidades económicas como por las esperazas de una mayor libertad en un territorio grande y virgen, pero se hallaron con una tierra ya parcelada, repartida entre un puñado de latifundios singularmente arcaicos y dilatados. La Convención es un país *nuevo*, y casi, en el sentido norteamericano, un territorio fronterizo.

Los inmigrantes tenían trabajo y energías, pero no tierra. Los hacendados tenían grandes cantidades de tierra sin utilizar, y carecían de mano de obra, pero en sus manos estaban el suelo y el poder político. No le resultaba práctico el cultivar sus fincas como plantaciones con mano de obra contratada, a pesar de que los intentos de reclutar trabajadores (incluido el bochornoso *enganche* de muchachos) no dejó de hacerse. Sea como fuera, los hacendados no estaban dispuestos a pagar salarios decentes para contratar los trabajadores, por temor

a aumentar el nivel salarial, prefiriendo a eso perder una proporción de su cosecha cafetera.[7] Tampoco estaban dispuestos en general a dejar que empresarios venidos de fuera iniciaran cultivos sobre una base aceptable.[8] Y por ello, se adoptó una solución típicamente feudal. Se daba a los arrendatarios parcelas contra la obligación de llevar a cabo trabajos —servidumbres pagadas en las tierras dominicales—, pero sin seguridad alguna para el primero de que conservaría el arriendo y sin el derecho al valor de las mejoras hechas en la tierra. En general también estaban obligados a cultivar productos que tenían necesariamente que vender a través de la hacienda, y en la cual también compraban lo que necesitaban para sí, seguramente a precios excesivos. Si la cosecha del arrendatario era buena, parece que eran cosa corriente los acuerdos en cuya virtud se daba al hacendado una cuota de lo recogido.

Unos 4.000 de estos *arrendires* contrataron parcelas en tales condiciones. Tendían a subarrendar parcelas más pequeñas en condiciones análogas, haciéndolo a unos 12.000 *allegados,* que en general eran mandados por los *arrendires* a cumplir la servidumbre en tierras dominicales. Por debajo de ellos estaban a su vez los braceros o jornaleros, pagados diariamente en metálico o en especies, y llamados *agregados, habilitados* o *peones.* El total de los campesinos de estos valles se calcula cuando menos en 60.000 hombres. Los arrendires distaban mucho de ser proletarios. Antes bien conservadores y ultrarre-

7. Información personal acerca de Chancayo.

8. Uno de ellos me dijo que se había ofrecido a hacerse con media hacienda sin cultivar. Dijo: «El 40 por ciento y me quedo con todas las mejoras». Yo le contesté: «No. ¿Invierto mi capital y mi trabajo para que a los cinco o seis años se quede usted con todos los beneficios? Eso nunca». Tenía yo mis socios. Hasta tenía unos indios —20 o 30, a los que estábamos dispuestos a dar parcelas—, y para mí ningún salario. Hace unas semanas (esto era después de las ocupaciones de tierras EJH) viene a mí, y me dice: «De acuerdo, Pancho, trato hecho». Yo dije: «No, ahora ya es demasiado tarde».

volucionarios se quejaban de su riqueza, de la que a veces se dice que superaba a la de los hacendados menores. Sin embargo, aunque se conocen uno o dos casos de ascenso social de arrendires, gracias a la administración de las fincas y de la política, y aunque existen elementos evidentes de un conflicto de clases potencial en el seno del campesinado, en 1962 la mayoría de los arrendires seguía, al parecer, identificando sus intereses con la oposición a los latifundistas.[9]

El hecho crucial acerca de las agitaciones campesinas de La Convención radica en que su origen y su liderato reside en la clase media rural de los arrendires, por más que sus exigencias también alcanzan las de los allegados. Su interés mayor era el de convertir el sistema de arriendo feudal de la tierra en un sistema capitalista de lo mismo, o en hacer de él propiedad campesina. Así, las principales exigencias de la huelga general de arrendatarios de 1961-1962 abogaban por los cambios siguientes.[10]

> Abolición de las servidumbres de trabajo («*Condiciones*», «*Palla*», «*Manipura*», «Huata faena», «Semanero», etc).[11]
>
> Sustitución del arriendo en metálico.
> Nuevos arriendos por un mínimo de seis años (y allá donde se cultivan cosechas industriales, diez años).
> El derecho a semblar el 10 por ciento de la tierra con cultivos alimenticios.

9. Información personal y *Prensa,* 30 abril 1962.
10. *Crónica,* 30 abril 1962.
11. En términos generales, los *días de condición* son los días regulares de prestación personal obligatoria debida por el arrendatario, que puede llegar a alcanzar 15 a 18 cada mes. Los *días de palla* consisten en servidumbres especiales durante la cosecha, e incluyen la obligación de trabajar la mujer y los hijos del arrendatario. Los días de *maquipura* son fijos y van pagados de modo ligeramente distinto. Los días de *huata faena* no se pagan, y se dedican a ciertos tipos de trabajo, como los de conservación de carreteras y acequias.

El derecho para arrendires y allegados a comprar tierras.
Absoluta prohibición de la obligación de vender las cosechas a la hacienda y de comprar en ésta los productos necesarios.

Los hombres de Huyro, que llegaron a un acuerdo con la Compañía Agrícola S. A. (S. Borda, Ramón Kalinowski),[12] llegaron a las condiciones siguientes: [13]

Contratos bienales.
Abolición de las dos semanas de trabajo con salario fijado por el hacendado cada seis meses.
Supresión de la palla; pero los arrendires trabajarían un día más de condición.
La compañía reconocerá todas las mejoras hechas por los arrendires aunque reservándose el derecho de adquirirlas.
Los arrendires quedarán libres de vender su cosecha (de té) en otra parte.
La compañía dará tierra para las casas y pondrá una escuela, introduciendo también la electricidad cuando quede instalado el nuevo generador.

No hay pruebas bastantes de una agitación independiente de los agregados, ni de mucho interés específico por sus exigencias, aunque es evidente que la abolición de las servidumbres personales les beneficiaba de modo inevitable. Sin embargo, esta campaña localizada en pro de arriendos mejores y por parte de un conjunto limitado de potenciales cultivadores «kulak, se convirtió en la médula de un movimiento campesino sólido que abarcaría virtualmente todos los habitantes rurales de la provincia (hacia fines de 1962 la Federación Campesina tenía 110 sindicatos afiliados en la provincia, con 20 a

12. Es posible que este Borda fuese uno que había sido antes arrendire.
13. *Crónica,* 10 abril 1962.

600 miembros cada uno). Su poder y la generalidad de su alcance vienen indicados por el hecho que desde la primavera de 1962 el gobierno peruano dictó una y otra vez medidas especiales en pro de la reforma agraria en La Convención y hasta la Cámara de Comercio de Cuzco se dirigió oficialmente al gobierno pidiendo

> la inmediata ejecución del anunciado Plan de Reforma Agraria especial para La Convención, con la adopción urgente e inaplazable de todas las medidas que fueran necesarias tanto para la total abolición de los sistemas anacrónicos de explotación agrícola, cuanto para elevar el nivel de vida de sus pobladores, especialmente de los campesinos, e incrementar la producción agropecuaria de tan ubérrima región.[14]

¿Cómo fue esto posible? La primera razón es desde luego que las divisiones en el seno del campesinado quedaban más que neutralizadas por los factores que pesaban en favor de la solidaridad. Aparte de su pobreza general, los campesinos de la Convención son hombres del campo y no de la ciudad,[15] indios y no criollos. Los inmigrados son en su arrolladora mayoría indios, por más que la migración individual implica una cierta disposición a romper con la tradición. La indumentaria de los hombres (aunque no tanto la de las mujeres) tiende a ser más moderna que en las sierras, y por más que el quechúa sigue siendo el idioma hablado en los mítines de los sindicatos, el castellano se entiende ampliamente y aun se habla bastante. Además, la mayoría de los sindicatos parecen tener su núcleo de hombres que han su-

14. *Prensa,* 27 diciembre 1962.

15. No deja de ser característico el hecho de que la capital provincial de Quillabamba permaneciese tranquila, en tanto que el campo estaba levantado. Por más que allí hubo mítines masivos campesinos (*Expreso,* 14 noviembre 1962) y que el comercio de la ciudad estuviese muy afectado por la inseguridad dominante, y de hecho cerrasen algunos comercios.

perado el analfabetismo. Una gran parte de esta modernización puede que se deba, naturalmente, a la influencia de la organización comunista.

Más importante que esto es la condición común de los campesinos como sujetos feudales en una situación de dependencia a la que van unidas la incertidumbre y la inseguridad. Aún los arrendires no eran terratenientes; y lo que es más, tenían sus razones para sospechar que tan pronto como su trabajo hubiese normalizado las cosechas en las tierras vírgenes cultivables o accesibles de las haciendas, los hacendados los expulsarían, quedándose con las tierras mejoradas. La obligación común de cumplir con la servidumbre personal a que estaban sujetos (cualquiera que fuese la fórmula del contrato o la costumbre), la ausencia común de derechos económicos, así como la sujeción común al poder arbitrario del hacendado, unió al kulak más rico con el más pobre de los peones en una oposición constante a la «injusticia». Algunos aspectos de esa «injusticia» chocarían a unos campesinos más que a otros; otros aspectos —y no necesariamente el económico— les afectarían a todos por igual.[16] En cambio, para jornaleros y braceros, que no tenían interés directo en las exigencias de arrendires y allegados, la existencia de *cualquier* movimiento de resistencia campesina contra los señores ofrecía la posibilidad de reclamar eficazmente sus derechos, o aun de reconocer la existencia teórica de esos mismos derechos. Brindaba un ejemplo que debía seguirse, era un movimiento al que era preciso unirse, y aportaba un núcleo de jefes locales. Y también, en efecto, mejoraba su situación, lo mismo que la de todos los demás tipos de campesinos. Los jornales subían de cinco soles a unos veinte soles o más.

16. La queja más corriente que oí contra un gran terrateniente era la de que había quebrantado la costumbre al no dar instrucción a los hijos ilegítimos que había tenido de mujeres indias. Esto pesaba tanto en su contra como las «matanzas y torturas».

¿Pero cómo pudo una organización poderosa y amplia, dirigida por comunistas y otros marxistas revolucionarios, capturar una región tan remota? Esto se debe desde luego a la desacostumbrada y tradicional fuerza del partido comunista en la región de Cuzco, su principal bastión, y en la misma ciudad de Cuzco. En esta parte del Perú, y a pesar de su orientación en pro de los indios, nunca logró el APRA afianzar su poder del modo que lo hizo en el norte. (El principal aprista de La Convención, R. Sernaqué, que fue antes odriista, era un conocido enemigo de los sindicatos obreros, y fue asesinado en 1962.) La organización comunista penetró en La Convención ya en 1934, cuando se organizó un sindicato Maranura, que todavía es un bastión de la ortodoxia del partido, aunque aquel sindicato se suprimiera después y, según parece, desapareciera temporalmente en la época de Odria.[17] La Federación de Trabajadores de Cuzco (en cuyo edificio la Federación de Campesinos tiene sus despachos), el partido comunista y sus cuadros e intelectuales brindaron organización y ayuda; los intelectuales de Quillabamba (principalmente, según parece, abogados, empleados bancarios y maestros), prestaron los servicios legales y otros. Si había de haber organización campesina en La Convención, ésta tenía que llegar por tren desde Cuzco, es decir, bajo la forma de la organización comunista.

Cuando llegó, parece haber encontrado un suelo desusadamente feraz en un territorio de pioneros, en el borde la selva, zona poco poblada e indicada para atraer hombres tenaces y con independencia de espíritu, que no estaban dispuestos a aceptar la servidumbre de la sierra. Un buen ejemplo de este tipo de hombre es Andrés González, uno de los jefes del movimiento de Hugo Blanco en Chaupimayo. González nació en 1928 en Izcuchaca (provincia de Anta, entre Cuzco y La Conven-

17. *Frente,* 13 diciembre 1962.

ción). De niño trabajó en la hacienda Sullupuchyo, de la familia Luna, que, interesa apuntar, ha estado en permanente conflicto con la comunidad indígena vecina, en torno a tierras litigiosas.[18] Se dice que fue azotado por haber desatendido al ganado y por dejar que fuesen robadas unas ovejas —habiendo pasado diez días encamado de resultas de ello, lo que revela un trato sumamente brutal—. Para vengarse —y el incidente también es significativo— penetró en la hacienda con armas «robando los títulos legales de propiedad» que luego quemó. Escapó entonces a la tierra de nadie de La Convención, donde se estableció en Chaupimayo (1946), sosteniendo una familia de cuatro, antes «de establecer contacto con los políticos».[19] Hombres como éste —y en las regiones fronterizas de la cuenca del Amazonas hay unos cuantos, porque están lejos de los señores y del Estado— [20] son los cuadros naturales de los movimientos campesinos.

## II

El movimiento de La Convención, cuyos orígenes según vimos se remontan a los años 30 de nuestro siglo, renació al caer la dictadura de Odria en 1956. Parece que empezó, como cabe esperar, como rebelión contra Romainville, de Huadquiña, donde un sindicato se fundó o se volvió a establecer en 1957; y parece que la causa inmediata fue que los hombres se indignaron al ver que Matías Villavicencio (hermano de Leónidas Carpio, uno

18. *Expreso,* 17 marzo 1962, para una ocupación de tierras allí, llevada a cabo por 100 comuneros.
19. *Prensa,* 6 mayo 1962.
20. Los núcleos comunistas en estas comunidades de braceros y de pioneros se hallan también en las regiones fronterizas del Amazonas, de Colombia y Brasil.

de los líderes de Chaupimayo) era azotado.[21] González fue su primer secretario. Romainville fue acusado, además de otras hazañas, de haber usurpado tierras que no le pertenecían legalmente, del otro lado del río Yanacmayo, acusación que puede hacerse contra muchas haciendas. A contar de entonces se inició un estado virtual de guerra, abandonando su finca en manos de sus administradores. Desde entonces no ha podido regresar. No es imposible ni mucho menos que el descenso de los precios en el mercado mundial en esta época se debiese de algún modo al carácter más militante de la provincia. En 1958 existían ya varios sindicatos —en 1962 se calcula que la cifra de los sindicatos alcanza aproximadamente al 20 por ciento—, entre ellos Maranura, Huyro, Santa Rosa, Quellouno, y una Federación Campesina provincial se organizó contando con once sindicatos miembros.

Lo ocurrido entre 1958 y 1962 no está claro, por más que lo afectó directamente la crisis creciente de la economía del altiplano así como el hilo de la política nacional, tal y como llegaban sus repercusiones a los valles, pasando por el Cuzco. El movimiento parece haberse limitado a una agitación de índole sindical. Aunque el movimiento de ocupación de tierras se inició en 1961 espontáneamente en las provincias de Pasco y Huanuco (y aunque antes de poco se pusieron a su frente las organizaciones obreras), parece que hubo poco de esto en La Convención. Sin embargo, hacia finales de 1961 se constituyó una Federación Departamental de Campesinos y Comunidades del Cuzco, con 214 organizaciones afiliadas,[22] y es de creer que las fricciones locales no cesaron: a finales del año 42, sindicatos de La Convención (se da la cifra de 30.000 miembros) estaban en huelga pidiendo la liberación de uno de sus jefes, detenido,[23]

21. *Prensa,* 8 mayo 1962.
22. *Prensa,* 8 diciembre 1962.
23. *Tribuna,* 29 diciembre 1962.

y a principios de 1962 la Federación de Cuzco convocaba una conferencia de campesinos en Quillabamba. Sin embargo, en el curso de 1961 parece que empezó una amplia huelga de arrendires, instigada por ellos mismos, y que logró dar pruebas de eficacia, ya que no faltan las alusiones a dificultades de cosechar el café, el cacao y la fruta.[24] Algunas fuentes aseguran que los arrendires llevaban «más de un año» en huelga.[25] El gobierno hizo frente a este movimiento de grandes proporciones con la abolición formal de «las prestaciones gratuitas de compensación al usufructo de la tierra» en los valles de La Convención, Urubamba y Calca, por Decreto Supremo de 24 de abril de 1962. Esta victoria estimuló desde luego el movimiento hasta un punto increíble y las exigencias se hicieron más ambiciosas. Se formularon casi inmediatamente peticiones de expropiación (contra «justo precio») de las fincas de Romainville,[26] y la consigna general pasó a ser la de que los campesinos ya habían «comprado» su tierra con el trabajo que llevaban realizado en ellas.[27] Antes de poco se iniciaban las ocupaciones de tierras en masa. La hacienda Chaullay fue invadida ya en marzo de 1962, y los invasores se construyeron cabañas provisionales.[28] En Lares, los hacendados denunciaron a primeros de abril la existencia de grupos armados que, según decían, se apoderaban de las tierras.[29] En la provincia de Calca, 300 comuneros de Ipal expulsaron al hacendado Adriel Núñez del Prado y su familia de un fundo que, decían, había sido usurpado de una comunidad por una decisión jurídica injusta,[30] pero acciones comunales de este tipo no son corrientes en el

24. *Prensa,* 6 abril 1962.
25. *Crónica,* 30 abril 1962.
26. *Prensa,* 8 mayo 1962.
27. *Frente,* 13 diciembre 1962 y *Comercio,* 9 julio 1962.
28. *Crónica,* 12 marzo 1962.
29. *Expreso,* 4 abril 1962.
30. *Expreso,* 23 abril 1962.

área de La Convención, ya que son pocas las comunidades existentes allí. (Sin embargo, dos de las cuatro que hay están afiliadas a la Federación.) En mayo, un grupo de Chaupimayo impidió que los empleados del hacendado Alcuzama cortasen madera para traviesas de la prolongación del ferrocarril, y en agosto los campesinos armados de Quellomayo y de Huacaypampa expulsaron a los leñadores de las tierras de la hacienda de Santa Rosa, asegurando que ya no pertenecían a los Romainville.[31] A primeros de septiembre, los campesinos de la hacienda Chilca en Lares (propiedad de la señora Lola Ochoa, viuda de Sánchez) aseguraban que «estas tierras son nuestras».[32] Y ya había empezado la gran ola de ocupaciones de tierras. (Es posible que lo último fuese también una tradicional disputa entre los comuneros y una finca colindante.)[33] A mediados de octubre se anunciaban afincamientos en 36 haciendas, por más que esto incluye litigios en otras partes de la región,[34] mas en octubre mismo se reiteraron las ocasiones. Entre las haciendas ocupadas estaban Huadquiña, Pavallo, Paltaybamba, San Lorenzo, Pavayoc, Versalles, Echarate, Granja Misión.[35] En Huadquiña los ocupantes mataron ceremonialmente dos o tres cabezas de ganado, y las asaron. La mayoría de las haciendas en Lares y Calca estaban, según se decía en la prensa, en manos de los campesinos, y la mayoría, si no todos, de los hacendados habían abandonado los valles o se apercibían para ello. El 20 de octubre la prensa anunciaba la publicación del texto de una Ley de Reforma Agraria.

La intensificación del movimiento en primavera de 1962 coincidió con la primera profunda división en

31. *Prensa,* 11 mayo 1962, 23 agosto 1962.
32. *Crónica,* 5 septiembre 1962.
33. Véase *Expreso,* 23 septiembre 1962, para una lista de 20 conflictos resueltos mediante acuerdo entre haciendas y comuneros.
34. *Expreso,* 16 octubre 1962.
35. *Prensa,* 19 octubre 1962, y *Crónica,* 20 octubre 1962.

su seno, que en términos generales puede caracterizarse como la que puso de un lado a los comunistas ortodoxos y de otro a los varios otros grupos de revolucionarios que los consideraban demasiado moderados y favorecían insurrecciones guerrilleras de índole castrista. En el momento culminante de la agitación, Luis de la Puente, líder del MIR, grupo revolucionario secesionista de APRA, apareció en Quillabamba en un mitin apoyado por 36 sindicatos,[36] y luego pretendió hablar en calidad de delegado de las Federaciones Provinciales de Quillabamba y Lares.[37] No hay prueba ni, dada la debilidad de APRA en esa región, probabilidad de que hubiese un liderato anterior del MIR allí. Los principales disidentes eran trotskistas a las órdenes de Hugo Blanco, joven intelectual que llegó a los valles procedente de Cuzco, de donde era oriundo, después de la oleada de organización campesina de 1958,[38] trayéndose detrás un puñado de otros intelectuales, extranjeros algunos. No llamó la atención antes de la primavera de 1962, momento en que la prensa limeña empezó a convertirle en una suerte de Castro peruano, destacando sus relaciones con grupos de terroristas y profesionales de la insurrección que se formaban en otros lugares. (En este momento, Blanco negó ser un jefe guerrillero.)[39] Su principal bastión estaba en Chaupimayo.

No cabe duda de que había en el movimiento alguna tensión: 32 de los 70 sindicatos existentes en abril exigieron la expulsión de Blanco del territorio de La Convención, señaladamente los sindicatos de Huyro, Pavayoc, Maranura, Uchumayo, Paltaybamba, Aranjuez.[40] Entre los elementos políticamente conscientes en los valles y en Cuzco se fue creando una división entre grupos partidarios

36. *Crónica,* 15 octubre 1962.
37. *Voz Rebelde,* segunda quincena, noviembre 1962.
38. *Expreso,* 22 mayo 1962.
39. *Hispanic-American Report,* 1963, p. 441.
40. *Prensa,* 2 mayo 1962 y 6 mayo 1962.

de Blanco y grupos enemigos suyos (identificados los últimos con el liderato del partido comunista oficial), por más que esas divergencias no afectaran mucho al campesinado ordinario ni aun a los miembros de base de las organizaciones políticas y campesinas. Desde luego, los partidarios de Blanco eran defensores de una política más radical y activista que los jefes de la vieja Federación, pero no está muy claro si de hecho tenían el plan, del que les acusaba la prensa conservadora, de organizar en La Convención una «zona liberada» apoyada en las guerrillas. No cabe duda de que se organizaron grupos armados, aunque incluso a finales de 1962 nadie en los valles pretendiese que fueran más que unidades de autodefensa. Es posible que Blanco tuviese pensada una revolución guerrillera, por más que después de su detención se le citó diciendo que Perú no estaba maduro para una guerra de ese estilo.[41] La objeción de los moderados (según se manifiesta en la última censura que el FLN hizo de Blanco)[42] era que esta política no tenía otra consecuencia que la de provocar la represión de las autoridades. Blanco y algunos de sus seguidores pasaron a la ilegalidad en la primavera de 1962[43] hasta que el 30 de mayo de 1963 fue capturado a veinte kilómetros de Quillabamba.

Es difícil determinar su efecto en el movimiento de La Convención. Es evidente que el éxito de la huelga de los arrendires en 1961-1962 (huelga sin objetivos revolucionarios visibles) era de por sí suficiente para ensanchar y radicalizar el movimiento campesino subsiguiente. Sin embargo es probable que la forma misma que adoptó el movimiento —la ocupación forzosa de tierras y la expulsión de sus propietarios, aunque no en general la de sus administradores— debía algo a la iniciativa trotskista, aunque las ocupaciones de tierras eran aceptables para las tácticas comunistas ortodoxas y tuvieron lugar en otras

41. *Hispanic-American Report,* 1963-1964, p. 708.
42. *Hispanic-American Report,* 1962-1963, p. 1.038.
43. *Crónica,* 3 mayo 1962.

partes sin influencia trotskista o del MIR. La formación de unidades armadas (trátese de guerrillas o grupos de autodefensa) se debió casi con seguridad a la iniciativa de Blanco. Su importancia en La Convención no fue mucha, aunque «los rebeldes» eran objeto de crecida admiración, y dieron a los revolucionarios de otras partes del Perú buena publicidad romántica. En la medida en que cabe juzgar de ello, se limitaron fundamentalmente a operaciones defensivas, algún sabotaje e intentos de rescatar a los prisioneros, pero no es imposible que una o dos acciones fuesen ataques contra la policía, las comisarías y otros objetivos semejantes. De todas formas, esto es lo que creían las gentes locales. La detención de Blanco no produjo reacción local inmediata. Puede ser que la represión gubernamental sistemática hubiese llegado a crear un verdadero movimiento de guerrilla, pero el gobierno (especialmente después de la accesión al poder de la junta militar a mediados de 1962) se abstuvo de ello. En diciembre de 1962 la población local creía que los soldados enviados a La Convención (y nunca fueron más de unos doscientos) tenían órdenes de «mirar y callar». Parece claro que el gobierno había decidido que era inevitable algún tipo de reforma agraria en la zona y esperaba tranquilizar la población con concesiones unidas a una demostración de fuerza cuidadosamente calculada para mantener el orden público. De hecho, habida cuenta de la intensidad del descontento, de la naturaleza del área y de los soldados y policías peruanos, las bajas que hubo en los valles fueron sorprendentes por lo reducidas: hubo muchos más muertos en las partes más elevadas de la región de Cuzco y en la capital misma, donde el descontento tenía un carácter algo distinto.

El movimiento llegó a su punto culminante en los últimos meses de 1962. En efecto, después de la ocupación general de tierras de La Convención, la victoria de los campesinos fue tácitamente aceptada por las autoridades, que ahora se concentraron en la persecución de

los grupos armados de Blanco (que no gozaban en absoluto del apoyo general del movimiento organizado),[44] y en evitar que el movimiento campesino ganase terreno en el resto de la región, mucho más densamente poblado y en una situación harto más explosiva. Parece que hacia finales de 1962 el movimiento daba la impresión de que escaparía al control gubernamental, y en diciembre y enero hubo arrestos sistemáticos de líderes y militantes nacionales y locales (incluidos ochenta jefes de los 96 sindicatos de los valles),[45] así como proclamaciones de estado de sitio, etc. Sin embargo, la promesa de una reforma agraria quedaba hecha y el general Oscar Arteta, hablando en nombre del gobierno, sugirió específicamente que incluiría las fincas de Huadquiña, Echarate, Paltaybamba, Maranura y Chaullay, llegando incluso a insinuar dudas acerca de la legitimidad de los derechos de propiedad de sus dueños.[46] Los hacendados locales consideraban desde luego la batalla perdida. Romainville anunció su cambio de táctica pidiendo al gobierno que le expropiase, es decir, que le pagase compensación por las tierras que ya tenía perdidas sin ella.[47] El ministro de Agricultura recibió a los representantes de 45 sindicatos en Quillabamba, y el 5 de abril se proclamó el plan de expropiar 23 fincas en La Convención en beneficio de 14.000 campesinos.[48]

Existe una diferencia natural entre un movimiento campesino antes de su victoria más importante y después de ella, por más que en la tensa atmósfera que sigue a

44. Es imposible juzgar del valor de acusaciones y contraacusaciones que se lanzan los diversos grupos de la izquierda, como las de que los comunistas oficiales cooperaron con las autoridades en el arresto de Blanco, o que los comunistas heterodoxos asesinaron al líder comunista de Cuzco, Huamantica.

45. *Hispanic-American Report,* 1963-1964, pp. 707-708.

46. *Expreso,* 29 diciembre 1962.

47. *Hispanic-American Report,* 1963-1964, p. 158.

48. *Hispanic-American Report,* 1963, p. 382.

la contienda —aunque antes de finalizar formalmente la guerra— esto no es siempre claro en el campo de batalla. La Convención siguió fermentando, pero los objetivos de la agitación ya no eran tanto las fincas como las prisas por que se cumpliese la reforma prometida, las modalidades de su aplicación, y especialmente la liberación de varios líderes y militantes detenidos, incluido (después de su arresto) Blanco. El gobierno sentía alguna simpatía por los dos primeros objetivos, porque se hallaba en la situación no del todo extraña para los gobiernos latinoamericanos que desean ganarse el apoyo popular mediante reformas ambiciosas, pero se encuentran con que la resistencia atrincherada de los intereses locales y nacionales les obligan a posponerlas y aguarlas. (El presidente Belaúnde se hallaba, desde luego, en minoría en el Congreso, frente a una oposición unida de APRA y de Odria.) Los primeros 400 campesinos recibieron la tierra en julio de 1963: eran 1.545 hectáreas de la hacienda «El Potrero» de Luis González Willys —ni la finca ni el propietario habían descollado especialmente en grandes agitaciones—, y la crítica que inmediatamente —y acaso justificadamente— surgió fue la de que los campesinos no sindicados recibían un trato de prioridad en la distribución de la tierra.[49] A finales de 1963 no se había hecho mucho más.

Por otra parte, el gobierno carecía desde luego de la intención de soltar a los líderes y militantes detenidos con anterioridad a lo que les correspondía —en esto su táctica difería de la política muy generosa de 1962—, y la combinación del descontento económico y político llevó a una huelga general en pro de la liberación de los presos de Cuzco y La Convención en diciembre de 1963 así como a disputas campesinas acerca de la hacienda expropiada «El Potrero». Sin embargo, el problema había dejado de ser exclusivo de La Convención. Fue desde en

49. *Hispanic-American Report*, 1963, pp. 707-708.

tonces un problema nacional que siguió teniendo repercusiones en esa provincia militante.

## III

Acaso no sea del todo inútil concluir con unas notas acerca del movimiento campesino de La Convención en su época de apogeo, y acerca de su más amplio significado.

En el momento culminante, según vimos, había unos 100 sindicatos de dimensiones muy variables. Todos ellos debían tener, por lo menos teóricamente, una junta directiva de unos 14 o 15 miembros y aunque a menudo se dejaba lugar para representación de las mujeres, la mayoría de ellas participaban en la actividad colectiva por mediación de sus maridos. Los miembros de los sindicatos fijaban ellos mismos las cuotas que habían de pagar, si es que cuotas había, ya que la pobreza hacía impracticable la cuota obligatoria. Se reunían cada quince días o cada mes, levantando el acta los que sabían escribir, hombres jóvenes en general, y cada uno de los sindicatos mandaba delegados regulares a una Asamblea de Delegados, los sábados por la noche, en Quillabamba. Reuniones masivas de hasta 20.000 personas tenían a veces lugar en la capital, cifra ésta muy notable si se tiene en cuenta el estado de las comunicaciones. En Chaupimayo, y quizás en otras partes también, el sindicato empezó por levantar una escuela para 80 alumnos de diversos pueblos, pagando al maestro (la suma de 900 soles), y tenía planeado traer la electricidad, financiándola con una contribución de 1.000 soles que pagaría cada una de las 200 familias de arrendires. También tenían planeado construir una carretera y poner en funcionamiento una cooperativa.[50] No cabe duda de que el objeto de los sindicatos no terminaba en la mejora

50. *Prensa,* 8 mayo 1962.

económica, prolongándose a la instrucción y la modernización. Está bastante claro que hubo un incremento de conciencia política, aunque puede que el campesino no se percatase del todo de qué se trataba con exactitud. Parece que algunos de ellos pensaban que Fidel Castro era un hombre que luchó contra los gamonales en otra provincia del Perú, y otros nunca habían oído hablar de él. Su sentimiento predominante era sin lugar a duda el odio hacia los hacendados y el empeño de no volver a someterse a sus torturas.

El debate de Hugo Blanco, acerca del papel del castrismo, etc., ha oscurecido la naturaleza del movimiento campesino. Para el campesino ordinario de La Convención, el problema de si la táctica de los sindicatos era revolucionaria o no lo era tenía poca importancia. Su revolución consistía en expulsar a los hacendados y en ocupar el campo, y esto lo lograron, por más que la presencia de soldados y policías y las amenazas de los ricos eran otros tantos avisos de lo precario de su victoria. Lo acontecido en el resto de Latinoamérica, en Lima, o aun en Cuzco, tenía una importancia inmediata muy inferior. En algunos casos (como en el del Chaupimayo de Blanco) tenemos pruebas de exaltación revolucionaria: no en vano se abolió la bebida,[51] y se tenían asambleas diarias. Hablé con, por lo menos, un militante «evangélico», que explicaba la rebelión social en términos bíblicos («Cristo estaba con los campesinos, como puede verse cuando se leen las Escrituras») y aseguraba que había «muchos» como él.[52] Fuera de estos casos —y sólo puedo hablar fundándome en una impresión parcial y acaso equivocada— el ambiente, en diciembre de 1962, parece haber sido más un ambiente de excitación que de exaltación.

51. *Expreso,* 22 mayo 1962.

52. Ha habido en la región de Puno alguna penetración de los protestantes, pero el protestantismo no ha llamado la atención al norte de Cuzco.

¿Qué papel jugó la violencia en esta situación? Hubo poca, muy poca, si tenemos en cuenta lo que cabía esperar. Las ocupaciones de las haciendas eran ademanes simbólicos, seguidas en general del pronto abandono de las mismas. Y el mero hecho de que la matanza de dos o tres cabezas de ganado en Huadquiña llamase tanto la atención, es prueba adicional de la escasa destrucción que hubo. Se dijo que fue muerto un hacendado —antes de iniciarse el gran período de las ocupaciones de tierras—, hubo uno o dos casos de venganza, pero nada de ataques generalizados contra terratenientes, gamonales o policías, ni aun al calor de la victoria.[53] De hecho, si se tiene en cuenta lo ajenas al orden y a la justicia que eran las condiciones imperantes en estas regiones fronterizas, y si se recuerda la miserable condición de los campesinos, no menos que chocante resulta la ausencia de violencia.

Por último, ¿cuál es el significado del movimiento de La Convención? Es profundamente distinto de los movimientos campesinos de las sierras de Cuzco o de otras partes de Perú. En el caso de éstos, se trataba comúnmente de movimientos de las comunidades indias que ocupaban las que consideraban tierras de común, y se hacían con derechos que pensaban suyos, y robados (las más veces se remitían a tiempos que ellos mismos recor-

53. Uno de éstos fue la muerte del policía Briceno, que injustamente se atribuyó a Blanco —como tantos otros actos—. Briceno fue asesinado cuando sacaba su pistola contra seis campesinos que habían venido en busca de su amigo, el latifundista Ángel Paullo. Los dos se habían hecho impopulares persiguiendo a un tal Bolaños, secretario del sindicato de la hacienda Coayara (cerca de Pucyura). Al no poder encontrarle, trataron de colgar a uno de sus hijos, maltrataron al campesino Ángel Medina y apalearon y secuestraron al joven Santos Huamán Morveli. Después de estas violencias, los campesinos buscaron a Paullo durante una semana, pero no parece que quisieran hacer otra cosa que apalearle. Aseguran ellos que, después de disparar contra Briceno, trataron de darle ayuda médica. Conviene añadir que la policía, para vengarse, destrozó la cosecha de Bolaños y mutiló su ganado. (*Fuente:* Información verbal, y «La reforma agraria en La Convención», de Saturnino Mercedes, *Frente,* 13 diciembre 1962.)

daban) por señores feudales; tierras y derechos que e incremento de la población india y el deterioro de la tierras de común hacían cada vez más esenciales para ellos Eran también protestas contra las exacciones feudales nor males (como en Sicuani, donde el tema del litigio er el precio de la molienda). Tratábase al cabo de la afirma ción de derechos humanos elementales, llevada a cab por hombres que hasta entonces se habían considerado de todo desprovistos de derechos. (Resulta interesante obser var que una de las primeras medidas del sindicato de l comunidad de Sullu-Mayo consistió en apalear a unos cuantos cuatreros conocidos que tenían la costumbre de robarles, y en recobrar 20 llamas, «tomándose», decían «la justicia por su mano».[54] El movimiento de La Con vención era esencialmente, como vimos, un movimiento de nueva región fronteriza, rápidamente convertida, por colonos campesinos individualistas y con afán comercial en una economía de cultivos exclusivamente dedicados a la venta para la exportación, pero donde los campesinos aludidos se encontraron uncidos a la rémora de una sobrestructura parasitaria de latifundios que les dejaba sin lo que ellos consideraban los frutos de su trabajo.[55]

Hay otras regiones parecidas en las fronteras de la cuenca del Amazonas, en Perú y en otros países, pero hoy por hoy sólo representan una ínfima minoría de la población rural de América del Sur, y por esta razón no puede decirse que sus problemas sean típicos. Sin em bargo, tienen interés por dos razones. Primero, porque patentizan el potencial político de las secciones no tra dicionales, modernizadoras, del campesinado, incluida también la población campesina india de los Andes Y luego, porque muestran de modo palmario la relativ falta de iniciativa de las capas más pobres y oprimidas los jornaleros sin tierras o minifundistas —cosa que tam

54. *El Sol*, 17 diciembre 1962.

55. Así, de las 8.000 hectáreas de la hacienda Santa Rosa, sól 95 eran directamente cultivadas por el dueño.

bién se ve en otras partes—. El que un movimiento así halle su expresión en una organización comunista es cosa debida, en este caso, a factores locales. Sin embargo, no es casual que haya demostrado ser receptivo al comunismo —como otros movimientos fronterizos similares en otras partes—. En sociedades como las latinoamericanas, el campesino carece de derechos, está oprimido y recibe de un modo permanente un trato infrahumano, por lo que todo movimiento que llega y le dice que es un ser humano y tiene derechos, ha de ejercer algún atractivo. El comunismo es un movimiento de esta clase, y en general el único que lo hace. Y de hecho los campesinos que han oído hablar de los comunistas alguna vez, cuando se les pregunta quiénes son, contestan que «hombres que reclaman sus derechos».

La ubicación geográfica de La Convención —unida por unas horas de tren a una zona importante y explosiva del Perú, y corazón del viejo Imperio inca a la vez que centro de la población india andina— ha contribuido desde luego a dar a sus movimientos mucha más resonancia de la corriente en agitaciones remotas en la frontera del Amazonas. Ha sido objeto de no poca divulgación, aunque de escaso estudio. Contribuyó, a no dudarlo, a la explosión de descontento campesino, obrero y estudiantil de Perú a fines de 1962. Pero hasta hoy, sus problemas son locales, y sólo indirectamente ayudan a comprender las otras agitaciones campesinas más típicas del continente sudamericano.

# XII. EPÍLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

## I

Este libro se publicó por vez primera en versión inglesa hace más de siete años y la versión española corresponde esencialmente al libro original. Por más que he seguido recogiendo material acerca de los temas aquí discutidos, y aunque he seguido pensando en los problemas de la «rebelión primitiva», no he tenido tiempo de revisar este libro a la luz de mi propio trabajo ulterior y de la creciente literatura que se viene publicando acerca de este aspecto de la historia social. Tampoco es seguro que una revisión parcial diese un resultado satisfactorio. Sin embargo, acaso sea de alguna ayuda a los lectores de la edición española el que yo añada unas cuantas notas, parte de ellas modificadoras de mi argumento a la luz de la información que pude recoger luego, sobre todo acerca del problema de la «rebelión primitiva» en los países de Latinoamérica, países que todavía no había empezado a estudiar cuando el libro salió, pero que una generosa beca de la fundación Rockefeller, el año 1962, me permitió conocer algo. Se incluyen por vez primera, en la edición española, dos artículos relacionados con América latina. La breve discusión de la *Violencia* en Colombia apareció en la revista inglesa *New Society* el 11 de abril de 1963, y la conferencia acerca de los movimientos campesinos en la región de La Convención del Perú, se dio en el coloquio acerca de los problemas agrarios latinoamericanos que organizó el Institut des Hautes Études

de l'Amérique Latine de la Universidad de París, en octubre de 1965.

Acaso convenga empezar por unas cuantas meditaciones *a posteriori* acerca de los temas tratados en *Rebeldes primitivos.*

Un estudio continuado del tema del *bandolerismo social* no me ha llevado a alterar fundamentalmente las opiniones expresadas en la edición original, salvo en dos extremos importantes.[1] De hecho mis trabajos ulteriores han confirmado, en mi concepto, la interpretación por mí propuesta. Las dos modificaciones atañen a los puntos siguientes. *En primer lugar,* quisiera destacar mucho más la simbiosis peculiar que vincula al bandolerismo social con el milenarismo, al «reformismo» primitivo (que obra por la acción directa) con el revolucionarismo primitivo. Esto se desprende de estudios españoles como los de Bernaldo de Quirós, que apunta la coincidencia entre el área del bandolerismo andaluz y la que corresponde a los latifundios, que son las mismas en que se mueve el ulterior anarquismo rural. Esto se evidencia todavía más en el nordeste del Brasil, donde, según es sabido, los dos fenómenos andan estrechamente relacionados. Como cantan las populares coplas de *A vida completa do celebre Lampião:*

Lo mismo que le aconteció
al gran Antonio Silvino
le ocurrió
a Lampião Virgulino
que se unió al *cangaço*
forzado por el destino.
Porque el año veinte
asesinaron a su padre

1. De haberme percatado de ellos, sin embargo, hubiese deseado incluir algunas referencias a algunos valiosos trabajos llevados a cabo en este campo, especialmente a C. Bernaldo de Quirós, *El bandolerismo en España y en México,* Madrid, 1933, México, 1959.

a dos leguas de distancia
de Rua de Mata Grande
y las fuerzas de policía
eran las autoras del crimen.
Desde aquel día Lampião
juró que le vengaría
diciendo: «Un enemigo
morirá a mis manos sin más,
en este mundo sólo respeto
al padre Cicero y a nadie más».[2]

Lampião, muerto en 1938, fue el más famoso de los *cangaçeiros* del nordeste, y el padre Cicero, que falleció en 1934, su líder mesiánico más celebrado. Tanto el apogeo del bandolerismo como el de los movimientos mesiánicos del nordeste brasileño son del período que media entre, aproximadamente, 1890 y 1940.

*La segunda modificación* que quiero aportar a mi texto original afecta al mito o al estereotipo del bandolero «noble». En América latina, aunque encontramos asimismo los tradicionales bandoleros «nobles» —pongamos por caso a Chucho el Roto, a Heraclio Bernal (ex minero que actuó por la penúltima década del siglo pasado), y a Santanón (mulato perteneciente a una familia de zafradores, que tuvo su hora de gloria en los últimos años del régimen de Díaz), mexicanos todos ellos; o al peruano Juan de la Mata Martínez («Sambambé») de Piura, de por 1872—,[3] tenemos también otro tipo, caracterizado por el terrorismo indiscriminado —que practica al menos fuera de su propio ayllu, pueblo o caserío o estancia— y por una violencia y una crueldad generalizadas, que no paran en el rico. Tal es la descripción del bando-

2. Saco esta nota de una conferencia no publicada acerca de los Cantadores del nordeste del Brasil, por Mr. Robert Rowland, de Peterhouse, Cambridge.

3. Para los casos mexicanos, B. de Quirós, *op. cit.*; para los peruanos, E. López Albújar, *Los caballeros del delito*, Lima, 1936.

lero de Huanuco (provincia peruana donde hubo epidemia de bandolerismo entre 1917 y 1925):

> «Incendia, viola, mata, saquea y destruye fríamente [...]
>
> Matar es para él una consecuencia de sus actos depredativos».

«Había una fiebre de muerte en los hombres» (López Albújar). Los romances y pliegos de cordel acerca de Lampião, a la vez que insisten en varios aspectos «típicos» de su función —los orígenes «justos» de su decisión de echarse al monte, su fin por traición de otros, y hasta el hecho de que no se trataba de una figura físicamente fuerte o agraciada—, destacan invariablemente esta crueldad generalizada. En algunos casos puede que se trate de esa ciega rebelión destructora de los indios que reaccionan contra una pasividad y una explotación que se cuentan por siglos, «un desquite contra la rapacidad insaciable de todos los hombres extraños a su raza» (López Albújar); en otros, acaso sea la reacción de hombres fuertes que se encuentran en una coyuntura donde todas las normas tradicionales de comportamiento social se han venido abajo. La Violencia colombiana abunda en ejemplos trágicos de este cariz.[4]

Los hechos parecen indicar que en tales casos de hundimiento de las sociedades tradicionales, la violencia se «sale de madre», y los hombres se encuentran haciendo cosas que ellos saben de cierto que están mal, pero que no pueden dejar de hacer. En la introducción de este libro, se menciona brevemente una situación parecida en el caso de Cerdeña, pero el mejor ejemplo de ello que se me ocurre se encuentra en el primer tomo de la autobiografía del escritor yugoslavo Milovan Djilas, que brin-

4. La documentación básica acerca de todo esto se hallará en los dos volúmenes de *La Violencia en Colombia,* de G. Guzmán, O. Fals Borda y E. Umana Luna, Bogotá, 1962, 1964.

da una sugestiva descripción de semejante vuelco en Montenegro, de donde es oriundo el autor. La conversión masiva de los moradores al comunismo en el período de entreguerras aportó un nuevo marco de valores, que además tenía la ventaja de incluir el tradicional espíritu guerrero de este pueblo de pastores rebeldes y de bandoleros.[5] Pero entre el colapso de la sociedad «heroica» tradicional, durante la primera guerra mundial y su recuperación como parte de un movimiento revolucionario moderno, hubo episodios de esta clase de violencia generalizada. Djilas cita un ejemplo de una razzia tradicional llevada a cabo por los montenegrinos (ortodoxos), contra los bosnios (musulmanes), sus vecinos, hacia 1920, y que se convirtió en una matanza patológica. En momentos tales es cuando la rebelión primitiva, por falta de ideología, de programa, de organización, se vuelve contra sí misma, convirtiéndose en revolución de destrucción y fiebre de muerte.

Desde que se publicó este libro ha salido no poca información nueva acerca de la Mafia siciliana, señaladamente como resultado de las investigaciones del gobierno italiano en sus actividades, encuesta que todavía no ha terminado.[6] También se ha publicado alguna información más acerca de la Mafia en Calabria, fruto en parte de los acontecimientos de 1955, mencionados en este libro.[7] Desde luego ya no es cierto que la Mafia moderna (posterior a 1943) esté pobremente documentada. Otros fenómenos del mismo tipo permanecen en la oscuridad, aunque por lo menos uno de ellos parece ocurrir

5. El día en que Tito hizo su llamamiento a la insurrección contra los alemanes en 1941, 60.000 montenegrinos se echaron al monte con sus rifles para luchar.

6. Entre la bibliografía reciente, quisiera mencionar la valiosísima colección de fuentes *Antologia della Mafia,* compilada por N. Russo, Palermo, 1964, y M. Pantaleone, *Mafie e Politica, 1943-1962,* Turín, 1962.

7. C. G. Loschiavo, *100 anni di Mafia,* Roma, 1962, reproduce material importante, incluida una versión completa de su ritual.

en Colombia, donde la Cofradía de Mayordomos de las provincias productoras de café de esa desdichada nación, parece tener una función análoga a la de la Mafia siciliana. También aquí tenemos un ejemplo de una clase media rural en potencia, que se constituye y asienta su riqueza y su poder en una situación en que el aparato oficial estatal es inexistente o ineficaz, a expensas tanto de los latifundistas cuyos agentes son oficialmente (como los *gabellotti* sicilianos), como de los campesinos, y que lo hace mediante el terrorismo y el chantaje. A la luz de los ejemplos siciliano y colombiano sería interesante investigar el surgir de los «poderosos» y de los caciques rurales en otros países, sobre todo en el siglo XIX.

No obstante, parece que el estudio de «sistemas paralelos» del tipo de la Mafia, y de su potencial y sus limitaciones políticos, no se puede llevar a cabo en forma adecuada partiendo tan sólo de los pocos ejemplos europeos que conocemos. Lo mismo que en tantos otros casos de «rebelión primitiva», quizás encontremos los ejemplos más completos de su desarrollo en otros continentes, como por ejemplo en China, en este caso, ya que en aquel país las sociedades secretas, parcialmente análogas a la Mafia, desempeñaron una función mucho más importante allí, hasta la aparición del movimiento comunista, en el siglo XX.[8] No soy quién para hablar de ellas, y de todas formas recaen fuera del ámbito geográfico al que reduje *Rebeldes primitivos*. Sin embargo, acaso convenga destacar un problema que surge de la experiencia china. Como apunta Jean Chesneaux, las sociedades secretas «nunca tuvieron en su seno más que a una minoría activa, ansiosa por defender sus intereses por todos los medios, legales o no, pero que aceptaba desde el primer instante la idea de disociarse del resto de la población trabajadora, y aun en su caso la de vivir a expensas

8. Véase *Les sociétés secrètes en Chine* (sobre los siglos XIX y XX), presentado por J. Chesneaux, París, 1965.

suyas... Esta condición minoritaria es casi una condición *sine qua non* para la existencia de las sociedades secretas». Acaso esto explique la tendencia de las mafias a convertirse en organizaciones para la emergencia de las clases medias rurales, o en una élite criminal, con, por lo tanto, cierta facilidad para disociarse pronto de sus raíces populares originales.

Desde la publicación original de *Rebeldes primitivos,* ha sido mucha la investigación dedicada a *los movimientos milenarios y mesiánicos,* sobre todo en áreas situadas fuera de Europa ocidental. También se ha trabajado algo acerca de los mismos movimientos por mí discutidos, aunque no es mucha la novedad aquí.[9] Algunas de estas nuevas discusiones han criticado mi modo de tratar el tema, y otras plantean problemas directamente relacionados con ello. Creo por lo tanto pertinente llamar la atención acerca de alguna de estas críticas.

Se refiere esencialmente al problema de hasta qué punto pueden los movimientos milenarios considerarse «revolucionarios» en el sentido dado a este término en mi libro. También plantea la cuestión de la naturaleza propia de su revolucionarismo, y la del papel que se puede esperar que desempeñen en la vida política de los países en que tienen lugar, así como el problema de hasta qué punto es realmente probable que queden absorbidos en movimientos políticos modernos. Acaso debiera yo añadir que ponen en tela de juicio —al menos así lo creo— la práctica de colocar el «milenarismo» dentro de una sola categoría de fenómenos sociales.[10]

9. Así, me confunde el que mi muy superficial estudio de la rebelión de Casas Viejas en 1933 venga citado como referencia en libros ulteriores —por ejemplo en el notable libro de Raymond Carr, *Spain 1808-1939,* Londres, 1966. No se trataba en modo alguno de un estudio definitivo, y olvidaba fuentes obvias, como el libro de Ramón Sender, *Viaje a la Aldea del Crimen. Documentos de Casas Viejas,* Madrid, 1933.

10. La crítica más completa de mi enfoque se halla en la tesis doctoral no publicada de mi amiga y colega Maria Isaura Pereira de Queiroz,

Siguiendo a M.I.P. Queiroz, una concepción alternativa a la mía puede formularse del siguiente modo. Los movimientos mesiánicos tienen lugar en los momentos de «dualidad estructural», que acaso se deban a la coexistencia e interacción de dos sociedades radicalmente distintas (por ejemplo en caso de penetración económica occidental o de conquista colonial de sociedades primitivas), a la tensión entre un sistema socioeconómico nuevo que se desarrolla y otro antiguo (por ejemplo, en el caso de la penetración de relaciones capitalistas en las áreas rurales), o sencillamente —y éste es el caso típico del *sertão* brasileño, dícese— a una sociedad estructurada de modo tal que se provocan en ella quebramientos periódicos de las relaciones sociales, las cuales deben luego reconstruirse, hasta que vuelve la ruptura, y así sucesivamente. Sin embargo, lo que tienen en común todos los movimientos mesiánicos, es su asociación con una estructura social basada en el parentesco, y tal es el sistema que tratan de reconstruir contra viento y marea, y del modo que sea (en Brasil, reconstituyendo la pirámide de la familia lata y su sistema de valores en torno del líder, «padre» o «padrino» mesiánico). Los movimientos mesiánicos serían, pues, revolucionarios en lo esencial. Pueden ser revolucionarios o reformistas, según la definición de este libro (que Queiroz acepta), conforme a la situación en que se hallan. Dicho de otro modo: los casos discutidos en el presente libro serían excepcionales, que no típicos.

Esto, desde luego, es posible. Y no cabe duda de que algunas de las críticas que se me hacen son válidas. En muchos casos resulta claro que el objetivo que se propone el movimiento milenario no será tanto el de cons-

---

*Movimentos messianicos. Tentativa de Classificação Sociologica,* São Paulo, 1962. La señora de Queiroz es el gran experto en movimientos mesiánicos brasileños. Para su enfoque véase «Messiahs in Brasil», en *Past and Present,* núm. 31, julio 1965.

truir un mundo totalmente nuevo como el de reconstituir el viejo mundo perdido, aunque *de modo totalmente nuevo*. (Estos casos son, desde luego, menos corrientes en la Europa moderna que en otras áreas o épocas más primitivas desde el punto de vista social.) Mas esto que decimos se da con relativa frecuencia en los movimientos revolucionarios. Pero sólo puede ocurrir en aquellos casos en que el pasado puede de alguna manera idealizarse y ponerse por modelo del futuro. Allá donde no puede ser, tendrá que levantarse un ideal fundamentalmente nuevo, o habrá de crearse un pseudopasado que cumpla las funciones que se le atribuyen, para lo cual es mejor situarlo en algún remoto período áureo que no se relacione con la experiencia, ni sea susceptible de recuerdo o de investigación. Los campesinos revolucionarios medievales no querían el retorno a la servidumbre, sino a la era que precedió al feudalismo («cuando Adán araba y Eva hilaba, ¿dónde estaba el señor?») o a la supuesta libertad de los anglosajones antes de la conquista normanda. Los negros norteamericanos no pueden desear una vuelta a la esclavitud sino, en el mejor de los casos, a la supuesta libertad de la sociedad africana antes de la esclavitud. En la medida en que las sociedades llamadas de frontera, como el *sertão* brasileño o las montañas y las praderas norteamericanas, dan prueba de una relativa falta, o al menos, de una leve sujeción de clase, la distancia que media entre un mal presente y un bien futuro (o pasado) parece excepcionalmente corta. Mas tales casos son poco corrientes.

Además, resulta fácil para los investigadores que se concentran en la estructura interna de los movimientos milenarios y en el medio en que tienen éstos lugar, el infravalorar la importancia del cambio histórico y social. Aun en los casos brasileños, no falta el impacto del mundo exterior. ¿O es accidental que el momento de mesianismo *epidémico* en el *sertão* se sitúe entre la proclamación de la república y las trascendentales transfor-

maciones de la sociedad brasileña debidas a la depresión económica de los años treinta? ¿o lo es, pues, que ocurran precisamente en el período del primer impacto del mundo «moderno» en las tradicionales tierras del interior? ¿Acaso no resulta significativo el que las tensiones especiales en las montañas del sur de Santa Caterina, que llevaron a la «guerra santa» del Contestado en los años de 1912-1916, tuviesen lugar después de la construcción de la primera carretera desde el litoral (1906), y tras la del primer ferrocarril (1910), y precisamente cuando los trabajadores que construyeron ese mismo ferrocarril —y que habían sido reclutados entre los vagabundos y delincuentes de los grandes puertos costeros— fueron abandonados en el interior, para añadir aún otro elemento más de violencia y de inseguridad al desorden de la zona? [11] ¿No es asimismo significativo el que una y otra vez los líderes mesiánicos de estos movimientos fuesen hombres que tenían, por una razón u otra, experiencia propia del mundo exterior al *sertão?*

Más seria es la crítica a la naturaleza de las aspiraciones políticas o sociales de los movimientos milenarios y mesiánicos. Acepto desde luego la observación de M.I.P. de Queiroz:

> No puede considerarse a los movimientos sociales mesiánicos como precursores de los movimientos comunistas modernos, ni desde el punto de vista estructural ni desde el ideológico; no se puede desde el ángulo estructural, porque estos movimientos son distintos por su forma y muy diversos de los presentes, ni tampoco puede comparárseles con ellos en lo ideológico porque su significado es otro. Sin embargo, es perfectamente legítimo investigar hasta qué punto la existencia del comunismo religioso de las sectas predispone las mentes individuales a aceptar el comunismo secular de las ma-

11. Véase M. I. P. Queiroz, *La Guerre Sainte au Brésil: Le mouvement messianique du Contestado*, São Paulo, 1957.

sas. Hobsbawm ha intentado un análisis inicial de este problema de psicología social demostrando que allá donde existe el primero, el segundo tiene más probabilidades de penetrar antes, aunque reinterpretado de acuerdo con la mentalidad del milenarismo sectario, de tal modo que puede llegar a tener un significado totalmente distinto.[12]

Empero, esto deja planteado el problema de hasta qué punto los casos de revolucionarismo moderno surgidos de una base milenaria son típicos o más bien excepcionales. Parece que son lo segundo. Dejados a sí mismos, los movimientos primitivos pueden evolucionar normalmente siguiendo una línea distinta, ya hacia una separación pasiva del mundo de la política, a la que repudian, ya de alguna forma totalmente al margen del moderno movimiento revolucionario y obrero. Puede que sean *alternativas* a la revolución y no formas primitivas de la misma. Hasta puede darse el caso de que encontremos curiosas combinaciones en que ambas coexistan sin interpretarse. Así, entre los indios mapuches de Chile, la organización comunista ha seguido algunas veces a una conversión anterior al protestantismo (en general, del tipo quiliástico, relacionado con el culto de Pentecostés). Parece ser que los mapuches [13] justifican su doble filiación protestante y comunista alegando que lo uno afecta a este mundo y lo otro al próximo. Conviene añadir que una secta milenaria afianzada, sea originalmente comunista o no, puede llegar a resultar dificilísima de integrar en un movimiento con el mundo circundante, por ejemplo, una vez ha sido aceptado, como lo fue el movimiento del padre Cicero en Ceárá (Brasil), como grupo de presión político y como uno de los centros locales de poder, fuente de

12. *Movimentos messianicos,* p. 58.
13. Debo mi información al respecto a conversaciones tenidas con el profesor Álvaro Jara, de Santiago de Chile, y con algunos organizadores campesinos comunistas que tienen experiencia de haber trabajado con los indios.

votos y de apoyo, y objeto de la consideración del gobierno, con, a su frente, un cacique que en vez de ser un «coronel» latifundista, es un santo.

Pero estas observaciones plantean otro problema, que la literatura sobre estos puntos suele olvidar, y que no ha sido tratado en mi libro: ¿No deberíamos separar claramente el milenarismo como *grupo* (que tiene un jefe, unos seguidores, una estructura, etc.) del milenarismo como *movimiento de masas?* Creo que deberíamos hacerlo, y que debería haberlo hecho en mis *Rebeldes primitivos.* El fenómeno que trataba de analizar no es tanto el de la formación y desarrollo de la secta mesiánica como el de una fuerza que puede movilizar y a veces moviliza a las masas para la acción revolucionaria. Esta movilización revolucionaria —que es casi *per se* efímera, como no sea «capturada» por un movimiento de masas organizado— cristaliza a veces en torno de una secta o grupo milenarios (y generalmente mesiánicos) específicos y organizados. Esto es desde luego lo que en Brasil ocurre, por más que también aquí hemos de distinguir entre las comunidades que acaban estableciéndose en alguna ciudad santa (Canudos, Juazeiro o cualquier otra), a las órdenes de su mesías, y las masas del interior para las que Antonio el concejal o el padre Cicero eran (y son) profetas y líderes que hayan de llevarles a imponerse y a liberarse, y no sólo «padres» religiosos. Ocurre que, como en el anarquismo rural andaluz, no hay virtualmente ninguna «secta» en sentido restringido, como no califiquemos de tales a pequeños núcleos sueltos de *obreros conscientes.* Tan sólo hay profetas permanentes y movilizaciones generales periódicas. Pero lo que importa desde el punto de vista de las masas, no es el grupo o la secta, que inevitablemente tiene un carácter reducido, sino el «mito común de una justicia trascendental» que «con frecuencia puede llevar, y de hecho lleva a los campesinos a la acción, cosa que otras formas de organización no logran». Semejante descubrimiento de

las posibilidades de libertad —y sigo citando un admirable trabajo norteamericano reciente—,[14]

> [...] sólo brinda una visión común, no un marco organizativo para la acción. Estos mitos unen a los campesinos, pero no les organizan. Si a veces la cuadrilla campesina cruza el campo como un alud, también se desgasta, como un alud, contra el primer obstáculo serio que se interpone, y se deshace si no se le proporciona desde afuera una dirección adecuada. Los movimientos campesinos... son formaciones inestables y cambiadizas de unidades antagónicas y autónomas, que sólo momentáneamente se juntan, bajo el influjo de un sueño milenario.

Por esto el milenarismo como movimiento de masas debe distinguirse de la secta cuya esencia es la unión estrecha y la organización exclusiva; por ello también no puede identificarse sin más con el mesianismo, razón asimismo por la que me he abstenido de recurrir a dicha palabra. (Hay movimientos milenarios sin mesías, aunque es probable que no existan los movimientos mesiánicos que no sean a la vez milenarios.) Por ello, además, es tan grande la dificultad de identificar el milenarismo de masas, que tan pocas veces se presenta en forma «pura», revistiendo en general el aspecto de un halo de esperanzas milenarias alrededor de algún otro movimiento, o el de una oleada de acción de tan rápida formación como precipitada desaparición. La «gran esperanza» —trátese del rumor, velozmente difundido, de una «nueva ley», de un «manifiesto en letras de oro», o de otras «buenas nuevas» *(Eu-angelion)*— precede y acompaña esos grandes brotes de liberación popular. La esperanza de un cambio total, aunque no siempre formulada con toda claridad —salvo donde la ideología religiosa o polí-

14. Eric R. Wolf, *Peasants, Foundations of Modern Anthropology series*, Prentice-Hall, 1966, p. 108.

tica impone tal formulación—, es inseparable de ellos. No se trata de un cambio personal o común de un grupo minoritario, como en el caso de los mormones del siglo XIX que huían de la opresión y salían en barco, o carreta adelante, en busca de un Sión privado, alejado del mundo; se trata más bien, al menos durante un tiempo, de transformar el mundo entero, tal y como lo ven los campesinos. Aún estos movimientos pueden retornar, después de derrotados, a una posición de aislamiento autocontenido.[15] Sin embargo, no se trata del aislamiento de una secta, sino de una pequeña «masa». Cuando el campesino de Piana, en Sicilia, decía «nosotros» en los años 50 de este siglo, no significaba la minoría milenaria o comunista, sino *todos* los de su pueblo, salvo los explotadores. El error de mi libro radica en distinguir entre movimientos sectarios milenarios como el de los lazaretistas, y movimientos de masas, como el de los campesinos revolucionarios de Sicilia y de Andalucía. Debe reconocerse que en la práctica, y en los puntos álgidos de la efervecencia social, esta distinción no puede efectuarse siempre con toda claridad.

Sin embargo, en cierto sentido, tanto el milenarismo sectario como el de masas son aún más revolucionarios de lo que yo sugería. Aunque ya apunto en mi obra que los casos «puros» de esperanza milenaria en la que el mundo no debe cambiarse por la acción, sino en que el cambio debe esperarse y prepararse, no es típico, creo haber subestimado el persistente activismo de estos movi-

15. Véase la declaración de Franco P., de Piana degli Albanesi, recogida por Danilo Dolci, *Inchiesta a Palermo*, Turín, 1956, pp. 383 y ss., que ilustra mejor que nada la combinación de un cierto revolucionarismo cristiano primitivo, incorporado a un movimiento de la izquierda moderno y deliberadamente universal en su concepción, con cierto sentido del aislamiento —«descendemos de gentes exiliadas»—, pero del aislamiento propio de los pioneros —«no han transcurrido en vano sesenta años de socialismo; comparados con otros pueblos, tenemos sesenta años de ventaja»—. Esta bella declaración complementa los emocionantes documentos del mismo pueblo citados en el presente trabajo.

mientos. La investigación más reciente ha destacado atinadamente dicho extremo. Como observa Queiroz acerca de Brasil, la fase de expectación no es más que un momento preliminar del «movimiento cuyo objeto es la transformación de la existencia terrena». La actividad es la característica principal de los grupos mesiánicos. En el gran movimiento chino de los *taiping* en los años siguientes a 1850, los «adoradores de Dios» nunca dijeron que la revolución se haría sola. «Antes bien se prepararon para la rebelión, para poder por sus propios esfuerzos obrar cuando se les preparase la oportunidad, como de hecho se presentó en Kwangsi en otoño de 1850».[16] En este sentido los trabajos ulteriores han confirmado la opinión de que los movimientos milenarios representan una forma muy ambiciosa de la rebelión social primitiva, un grado superior al de los fenómenos de rebelión local e individual como es el bandolerismo social, y ello tanto en lo ideológico como por su capacidad de movilizar a los hombres para la acción; y desde luego representa una visión más ambiciosa de cambio social.

El estudio de la «turba» en las ciudades preindustriales también ha progresado no poco desde que se publicó el original de esta obra, y en general ha seguido, sobre todo entre los historiadores, las mismas pautas que sugerí aquí. Ya que no me parece necesaria ninguna modificación sustancial de mi interpretación —por lo menos en lo tocante al período y al área analizados— no es preciso añadir nada a mi capítulo acerca del particular. Sólo remitiré a mis lectores a un estudio general reciente, el libro de George Rudé *The Crowd in History* (Nueva York, 1964), y a un trabajo reciente sobre la historia de España que muestra una conciencia aguda de los problemas de la «rebelión primitiva» en general, y de la

16. E. P. Boardman, «Millenary aspects of the Taiping Rebellion», en S. Thrupp, ed. *Millenial Dreams in Action*, La Haya, 1962.

muchedumbre urbana en particular: la notable obra de Raymond Carr, *Spain 1808-1939,* Oxford, 1966.*

Se ha hecho algún estudio de las *sectas obreras* y del papel de la religión en el movimiento obrero británico en el siglo XIX, y se ha discutido algo acerca de los problemas planteados en mi capítulo sobre el particular. Como me hallo en el momento presente trabajando con George Rudé en un estudio amplio de la sublevación de los trabajadores agrícolas ingleses en 1830 que plantea algunas de estas cuestiones, prefiero no añadir ahora nada a lo que apareció en la versión original de este libro.

Finalmente, el capítulo acerca del *ritual en los movimientos sociales* era y sigue siendo anómalo hasta cierto punto. No pocos detalles fácticos necesitarían corrección o modificación, a la luz de la literatura cada vez mayor que va saliendo acerca de las hermandades secretas de principios del siglo XIX, y en virtud también de la menos voluminosa y sin embargo creciente investigación acerca de *compagnonnages,* asociaciones de artes y oficios, etc. Sin embargo, la base de mi argumento acerca de las razones subyacentes al auge y decadencia de las hermandades rituales me parece haber guardado su validez, y acaso sea lo mejor dejarlo por ahora sin más comentario ni añadiduras.

## II

Quedan ahora por añadir unas cuantas reflexiones acerca del problema general de la «rebelión primitiva». Algunas de ellas van implícitas en mi libro y otras no. Y es que no me proponía al origen brindar un estudio y un análisis sistemáticos de dichos fenómenos. Me limitaba a sugerir que formaban parte de una categoría histórica de movimientos sociales «arcaicos» (es decir,

* Edición castellana: Ariel, Barcelona, 1969. *(N. del e.)*

lo contrapuesto a «modernos»), y no deben considerarse por separado y aisladamente como meros *sucesos* de la historia, curiosidades al margen de los movimientos sociales modernos; y menos aún como fenómenos pertenecientes al ámbito de la criminología o de la psicopatología.[17] Me limitaba a describir un número de movimientos que recaían de modo obvio dentro de esta categoría, para dejar clara la diferencia entre ellos y los movimientos «modernos» comparables, a la vez que discutía las posibles relaciones entre ambas clases de movimientos. No era otro mi propósito que el modesto de iniciar una discusión, y el punto hasta el cual términos como el de «rebelión primitiva», «bandolerismo social» o «legitimismo populista» han sido recogidos por otros investigadores muestra que al menos cubrí parte de mi objetivo. El iniciar ahora un análisis general de todo ello nos llevaría mucho más lejos de lo que autorizan los límites de este epílogo. Sin embargo, acaso resulta útil el que defienda el concepto de «rebelión primitiva» contra alguna interpretación equivocada, y también el que llame la atención sobre algunos de los problemas que de él emanan.

La distinción entre «primitivo» y «moderno» es a la vez un aserto histórico y un juicio de valor. Los movimientos milenarios no sólo pertenecen a un período cronológico determinado de la historia —aun en el nordeste del Brasil han declinado notablemente desde hacia 1940— y a una fase particular de desarrollo (la fase pre-

17. Acerca de este último punto, M. I. P. Queiroz ha llamado la atención sobre una de las escasas exploraciones de miembros del movimiento mesiánico brasileño por un psiquiatra acreditado: José Lucena, «Uma pequena epidemia mental em Pernambuco», *Neurobiologie,* vol. III, 1940, pp. 4-91. Llega a la, no del todo inesperada, conclusión de que: «Ninguno de los sujetos examinados presentaba anomalía alguna, ni tan siquiera los síntomas de una psicosis» (M. I. P. Queiroz, «Millénarismes et messianismes», en *Annales HSC,* 2, marzo-abril 1964, p. 339).

política),[18] sino que son también *inferiores* como métodos de lucha social si los comparamos con los movimientos modernos equivalentes, por lo menos en la situación moderna. Las cooperativas campesinas son *más eficaces* para defender las condiciones de vida campesinas que los bandidos-héroes, lo mismo que los partidos de masa o de vanguardia tienen esta superioridad sobre las sectas y los brotes milenarios. Este sencillo dualismo es, sin embargo, sólo un expediente. No debe confundirse con la práctica que ahora está de moda, de dividir las sociedades en dos únicas categorías amplias, la de sociedad «tradicional» o preindustrial y sociedad «moderna» o industrial, unidas ambas a la vez que separadas por un solo proceso, el de «modernización». Como es natural, cuando volvemos la mirada hacia la situación característica del mundo desde 1789, en que las sociedades «adelantadas» irrumpen en las «atrasadas», el aludido dualismo tiene cierto sentido realista: tenemos, sin embargo, que conservar la conciencia de sus límites. Si en cierto sentido podemos poner en un solo grupo a China, Bolivia, el Congo y Egipto —por pertenecer al «Tercer Mundo», o a los «países en vías de desarrollo»— hay otros sentidos en que no podemos hacer lo propio; y esto también es cierto cuando se alude a los países ahora comprendidos sin distinción dentro del calificativo de «industrializados». Tampoco es posible reducir el complejo proceso de la historia al solo paso de la revolución industrial, por dramáticos que sean sus efectos y por mucho que sea su alcance. De hecho, el interés de la «rebelión primitiva» no estriba en su análisis como sistema de los movimientos sociales propios de las sociedades «tradicionales»,[19]

18. Para una discusión de este vocablo, véase la crítica bibliográfica de Yonina Talmon, «Pursuit of the Millenium», *Archives Européennes de Sociologie,* III, 1962, pp. 125-148.

19. Véase R. Bendix, *Nation-building and Citizenship,* Nueva York, 1964, que discute el problema en estos términos en parte valiéndose para tal fin de la terminología de este libro.

sino en el uso que de este material del pasado puede hacerse para improvisar movimientos que se enfrenten con una situación *nueva*.

El estudio de la rebelión primitiva debe, pues, hacer la distinción entre los grandes campos de investigación: el de la sociedad antigua y el de la transición hacia la nueva. En el primero, existe un complejo de métodos, ideas, instituciones, etc., de la protesta y de la aspiración populares, porque las gentes llanas tienen siempre razones de descontento. Probablemente, se la podía calificar de «prepolítica» en la medida en que no pensaba normalmente las operaciones a escala estatal[20] o al nivel en que se toman las decisiones importantes del gobierno —el nivel por lo tanto del emperador o del rey—; prepolítica también en la medida en que sólo generó los conceptos y las ideas necesarias para estas operaciones. (Puede empero incluir el concepto de la revolución social total y global en formas como la milenaria, y al hacerlo así, se propone entre otras cosas derrocar la autoridad constituida en su más alta representación.) Un estudio detallado demostraría sin duda —y acaso esté probado en trabajos que no conozco— que este sistema de prepolítica popular puede llegar a ser muy complejo, sofisticado y eficaz en unidades políticas de tanta raigambre como el imperio chino antes de su desintegración.

No obstante, queda limitada a las lindes de su mundo circundante. La rebelión primitiva en estas sociedades se ocupa tan sólo de los problemas que surgen en ellas, y si se ocupa de problemas que no pueden resolver (como el del logro del milenio) es porque se trata de problemas sin solución.

La rebelión primitiva en el período de transición hacia la sociedad nueva (y desde luego en la transición a la sociedad moderna capitalista o postcapitalista) trata de

20. En la medida en que este vocablo tiene sentido en tal contexto; no se trata necesariamente de su significado moderno.

resolver los nuevos problemas con métodos viejos. También aquí conviene discriminar entre ciertas fases de desarrollo.

Inicialmente, el período de transición puede llegar a ser testigo de un renuevo temporal del primitivismo tradicional, por ejemplo, como ocurrió en el Brasil entre 1890 y 1940, con un incremento epidémico del bandolerismo social y del mesianismo combinados, o mediante una explosión del legitimismo popular en sus formas más abiertamente tradicionales y más que conservadoras, como ocurrió con el carlismo, o también con una reacción xenofóbica contra el extranjero y su mundo como en los movimientos de la Hermandad Musulmana o aún más exactamente en el wahabismo o el mahdismo. Es posible que algunos de estos movimientos logren, valiéndose de los métodos tradicionales, organizarse, protestar y sublevarse en una escala muy superior a la anterior (por ejemplo a escala nacional), movilizando la fuerza de la religión o de la profecía y la monarquía tradicionales,[21] pero su objetivo esencial consiste en la restauración o la reconstitución de un orden social y político pasado quebrantado o en vías de desaparición.

Sin embargo, la rebelión primitiva deja de ser muy pronto un mero rechazo del presente, para convertirse en medio de controlarlo, aunque sin la herramienta adecuada, con una mezcla de ideas viejas y nuevas. Puede que refleje, y de hecho suele reflejar, los elementos dinámicos y progresivos en el seno de una sociedad atrasada en trance de mutación, como puede verse aún en

21. Véase la rebelión de Birmania de 1930-1931, que «nada debía a las ideologías o las instituciones políticas occidentales, ni recibió del movimiento nacionalista indio inspiración ni técnicas políticas. Lo dirigía... un rey de Birmania (de hecho un pretendiente que no era de estirpe real, EJH), cuya autoridad confirmaron las ceremonias tradicionales, religiosas y mágicas a la vez, de la coronación (ceremonias brahmanes, budistas y animistas), y la posesión de los atributos reales, que de por sí confirmaban la legitimidad» (D. E. Smith, *Religion and Politics in Burma,* Princeton, 1965).

los movimientos mesiánicos brasileños, que con frecuencia estimulaban y organizaban el progreso técnico, la urbanización y la instrucción, aunque lo hicieran a su modo. La típica «herejía colonial» (para utilizar el término útil de Jean Chesneaux) ha sido y es un sincretismo de elementos nativos e importados, como los occidentales, cristianos o seculares. Y es que su capacidad de lograr resultados positivos depende de su capacidad de absorber elementos modernos. La rebelión de Tupac Amaru, ejemplo bastante puro de rebelión tradicionalista, fracasó. La casi coetánea revolución esclava de Santo Domingo triunfó. Desde luego, recurrió a métodos arcaicos locales útiles, movilizando y estimulando a los esclavos mediante lo que un historiador local ha llamado el «carbonarismo negro» de la religión *vudú*.[22] Aunque también resulta inconcebible sin la inspiración de las ideas revolucionarias francesas que hicieron de Toussaint Louverture lo que llegó a ser.

Pero no cabe duda de que esas combinaciones de lo arcaico y lo moderno adolecen de debilidades cruciales. Pueden ser los «precursores del despertar político, antecedentes de la organización política»,[23] y aun pueden llegar a ser partes de dicha organización, pero casi invariablemente, aun en las regiones más atrasadas, las sustituyen movimientos modernos, aunque el éxito de éstos dependa de su capacidad de despertar el mismo interés que los primitivos.

Aun en el Congo, Simon Kimbangu y sus seguidores

22. Dantes Bellegarde, citado en A. Metraux, *Voodoo* (Londres, 1959), que discute el papel de esta religión en la revolución (pp. 41 y ss.). El papel de religiones parecidas o de las asociaciones secretas afroamericanas en movimientos más modernos, por ejemplo en los sindicatos de La Habana precastrista, está aún por investigar. Véase C. Masó y Vázquez, «Los sindicatos y el proceso revolucionario cubano», *Combate*, julio-agosto 1962, p. 17: «para ser líder era necesario pertenecer a alguna secta africana, como sucediera con Aracelio Iglesias, que no pudiendo ser *ñáñigo,* se hizo santo».

23. Yonina Talmon, *op. cit.*, p. 141.

se limitaron a profetizar la emancipación, pero no la dirigieron.[24] Por otra parte, los movimientos modernos que no reconocen la necesidad de apelar a un pueblo de costumbres arcaicas en términos comprensibles para él, tienen casi las mismas probabilidades de fracaso.

Ciertos tipos de organización social adoptan muy rápidamente una forma esencialmente moderna, si es que llegan a establecerse en absoluto. Los sindicatos son un buen ejemplo de ello, aunque, como vimos, también ellos pueden llegar a alimentarse de las fuentes del mundo preindustrial para establecerse en un mundo hostil o entre grupos de trabajadores directamente procedentes del campo. La razón de ello debe buscarse tanto en la novedad de la situación en que se debaten (la de un proletariado empleado en empresas económicas modernas) como en los moldes que dicha situación les impone. La vida fuerza al sindicato a amoldarse dentro de unos marcos limitados de estructuras, pautas y estrategias, con lo que no es mucha la variación de un país para otro. Ninguno de esos moldes debe mucho al pasado preindustrial, salvo acaso entre algunos grupos de trabajadores especializados que llegaron a adaptar los métodos de las sociedades de oficiales artesanos, allá donde existían. Por otra parte, los movimientos políticos de mayor amplitud, especialmente los que tratan de movilizar simultáneamente varias clases y grupos (por ejemplo los movimientos nacionales) siguen un desarrollo que no siempre es tan lógico. Aquí, hallamos con mucha frecuencia una fase de desarrollo todavía muy influida por la impronta del primitivismo, por más que los elementos modernos predominan ya claramente, por lo menos en lo que hace a la organización y a la utilización de ideologías seculares y de programas políticos. Podríamos llamar a esta fase

24. Para esta interesante secta, véase E. Anderson, *Messianic Popular Movements in the Lower Congo,* Upsala, 1958, y, en un contexto más general, V. Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi,* Milán, 1960.

la fase *narodnik,* por el nombre del más consciente y coherente de sus ejemplos.

Los movimientos *narodniki* ya nos introducen en la política moderna. Como su nombre indica (*narod*=pueblo), son fundamentalmente populistas, es decir, se basan en la movilización de movimientos populares en masa para su eficacia política, y no se valen para sus fines y de modo primordial de las instituciones de la sociedad tradicional, religiosas o monárquicas. Al mismo tiempo combinan, de modo característico, aspiraciones sin precedentes con otras deliberadamente arcaicas; tan arcaicas a veces que equivalen a crear de nuevo en forma artificial un pasado en ocasiones imaginario y no en restaurar una tradición quebrantada. Los *narodniki* rusos combinaban las aspiraciones del socialismo con la esperanza de que podía levantarse sobre la comunidad rural tradicional rusa, sin la necesidad de pasar por el capitalismo industrial. El nacionalismo gandhista de la India combinaba la aspiración de un estado nacional independiente —cosa sin precedente alguno en el subcontinente— y una hostilidad contra el sistema de castas con la idealización de la comunidad aldeana y de la rueca. Los sionistas judíos, pertenecientes a un movimiento que se asemeja en ciertos aspectos al tipo *narodnik,* aunque no sea más que porque sus militantes se educaron en la atmósfera de los movimientos revolucionarios rusos, perseguían un ideal pasado, tan remoto y tan irreal, que de hecho ocultaba una ruptura total con las *verdaderas* tradiciones y el verdadero pasado de su pueblo, sufriendo pues —paradójicamente— menos de los inconvenientes de la nostalgia ideológica.[25]

Los movimientos *narodniki* o los aspectos *narodniki* de los movimientos populares resultan conocidos para

25. La recuperación de la tierra de Israel y su vuelta al idioma hebreo implicaban ambas la eliminación de unos 2.000 años de historia judía.

todo investigador. Lo mismo puede decirse de su fracaso prácticamente universal. En el conflicto entre los partidarios de lo nativo y los partidarios de la occidentalización, entre los que quieren la vuelta a un pasado idealizado y los modernizadores, la victoria de los últimos es cosa sabida de antemano. Los movimientos *narodniki* o se hunden o sobreviven abandonando su bagaje inútil de nostalgia, dejando el telar manual de Gandhi, o la vuelta al idioma irlandés primitivo, la reconstitución de la grandeza medieval de los imperios de Ghana o de Mali, o el retorno a las acrisoladas virtudes del budismo, del confucianismo, del Islam, etc., como recuerdo de anhelos pasados, mantenidos en el mejor de los casos como monumentos históricos por regímenes que un día se comprometieron a luchar por ellos, pero sin significado práctico alguno.[26] Nehru, occidentalizado, laicista y socialista, sucedió a Gandhi, el populista semitradicional. La India de hoy no se caracteriza por comunidades rurales estables ni por vestidos tejidos en casa. Los movimientos del tipo *narodnik* acaso sean los últimos ejemplos, y los más impresionantes, de movimientos inspirados en la herencia política arcaica.

Pero deben hacerse dos observaciones acerca de ello. La primera, que *no* son primitivos en la vieja acepción. El propio Gandhi, por ejemplo, derivó su ideología y su línea política de una combinación de elementos tradicionales y occidentales (el pensamiento de Ruskin y de Tolstoi, la educación liberal de cuño británico que recibía el indio *évolué* del siglo XIX, y la política decimonónica filtrada por la experiencia política británica), e inició su carrera política, no en los pueblos del Gujerat, sino entre las comunidades de indios emigrados de África del Sur. No cabe imaginar a Gandhi sin estos elementos. Los problemas que trató de resolver eran proble-

26. O con un significado práctico que es muy distinto del originalmente propuesto.

mas del siglo XX, sus métodos eran los métodos propios de la política del siglo XX, y sólo algunas de sus soluciones dejaban de serlo. Se podrá discutir si el Congreso Nacional indio en su fase gandhista fue un movimiento más moderno que, por ejemplo, el federalismo español del siglo XIX (por lo menos en su forma cantonalista), ya que el modernismo superficial de esa ideología ocultaba una incapacidad para resolver eficazmente los problemas políticos de un Estado moderno amplio y populoso. Un movimiento que, cualquiera que fuese su base teórica, resulta casi por definición incapaz de pensar una unidad política práctica mayor que el pueblo, la ciudad, o una región pequeña, sigue perteneciendo al ámbito del mundo preindustrial.[27]

La segunda observación es que pueden tener lugar recaídas aparentes y aún a veces reales en el arcaísmo. En la medida en que los movimientos políticos jóvenes no movilizan realmente a las masas (por lo menos al nivel de los cuadros y de los funcionarios nacionales), sino que se apoyan en un grupo relativamente reducido de *évolués* para su dirección, pueden llegar a tener una apariencia falsa de modernismo al día. En cuanto que hombres educados en un mundo mucho más tradicional o, sencillamente, poco instruido llegan a posiciones de mando, o en cuanto que los pequeños grupos dirigentes movilizan de veras a las masas relativamente menos adelantadas, puede tener lugar una vuelta a una situación más primitiva. A lo mejor nos encontramos con que el movimiento reabsorbe parte del ambiente tradicional, por ejemplo cuando partidos con cuadros reducidos de intelectuales revolucionarios pasan a gobernar grandes naciones de campesinos o de ex campesinos, que naturalmente aceptan, y hasta pueden llegar a exigir, la idea-

27. Esta crítica puede extenderse de un modo general a cierto tipo de actitudes políticas del siglo XIX —procediese la inspiración de Rousseau, Jefferson, Bakunin o Proudhon.

lización, y aun acaso la virtual deificación de un líder y dirigente todopoderoso y que nunca se equivoca.[28] Podemos hasta llegar a encontrar movimientos modernos que dan lugar a otros más primitivos como en Argentina donde un pequeño movimiento obrero socialista y comunista del tipo europeo que nos es familiar cedió ante un movimiento obrero de masas falto de ideología (salvo una conciencia de clase elemental) y unido por su lealtad a un caudillo demagógico o a su recuerdo. La evolución de la conciencia política moderna no sigue una sola línea de desarrollo.

Con estas excepciones es razonable pensar que todos los movimientos políticos importantes o triunfantes desde la fase *narodnik* son esencialmente «modernos», cualesquiera que sean sus concesiones al relativo atraso de las masas que tratan de movilizar, y por mucho que reflejen este atraso. Si no lo fueran, no triunfarían ni serían importantes por más de un breve período de tiempo (esto no excluye toda suerte de fenómenos marginales o locales de índole genuinamente arcaica). Deben considerarse «modernos» en la medida en que tratan de resolver problemas esencialmente políticos que no existían en la vieja sociedad, o que no existían en una escala o con un grado de complejidad que los movimientos prepolíticos podían atacar. Sin embargo, aparte del importante elemento del atraso cultural (por ejemplo los límites impuestos a cualesquiera políticos de los países musulmanes por la fuerza tradicional de la religión islámica entre

28. Esta apoteosis del «líder» no queda confinada a los países campesinos. Podemos observarla en varios movimientos obreros de masas del siglo XIX europeo, aunque ahí no estaba institucionalizada y no pertenecía a la imagen oficial del movimiento. Pero *en la práctica* el partido liberal británico fue para muchos trabajadores ingleses, esencialmente, «el partido de Mister Gladstone», quien desempeñó un papel que ningún otro político importante del partido liberal jugó en el mundo reducido de la política aristocrática y burguesa anterior al voto de las masas populares.

sus ciudadanos), descubrimos con frecuencia elementos arcaicos aun en movimientos que bajo ningún concepto cabe calificar de primitivos, por más que esto ocurre muy pocas veces en movimientos estrechamente identificados con una ideología, una organización y un programa deliberadamente construidos en contra de la tradición, como en el clásico movimiento socialista moderno.[29]

Tomemos un ejemplo del nacionalismo. Podemos descubrir predecesores realmente «primitivos» del nacionalismo, por ejemplo entre los colonos españoles y portugueses de la América del siglo XVII, hombres que utilizaban ideas sacadas del quiliastismo medieval para «reflejar los intereses criollos contra los de la dominación española»,[30] pero, precisamente por su primitivismo, no formaron ni pudieron constituir la base de los movimientos ulteriores por la independencia. Pero podemos asimismo hallar vestigios de conexiones con las ideologías quiliásticas tradicionales en movimientos nacionalistas de derechas claramente modernos, por ejemplo en la misma frase de «Tercer Reich», o «Tercera Roma», o teorías neomesiánicas calcadas sobre el modelo tradicional, como en Mazzini o Mickiewicz que soñaban en Italia o en Polonia, respectivamente, como el «Cristo de las Naciones».[31] Podemos, si queremos, hablar aquí de vivencias arcaicas, pero está claro que en esos ejemplos modernos la indumentaria arcaica es cosa superficial, como lo eran las togas romanas en que se veían los revo-

29. Pero esto no vale para los movimientos que no se encuentran tan identificados con una doctrina o una tradición formales, por ejemplo, los numerosos movimientos que tratan de combinar el socialismo con algo más (socialismo «nacional», islámico, budista, árabe, africano, etcétera).

30. R. Bastide, «Origens messianicas do nacionalismo na America do Sul», *Anhembi,* XX, São Paulo, 1962, pp. 424-436. Este valioso estudio analiza el mesianismo de los jesuitas brasileños y de los dominicos peruanos.

31. Véase J. L. Talmon, *Political Messianism,* Londres, 1960, páginas 265 y ss.

lucionarios jacobinos, en una ilusión de recrear la vieja virtud republicana. No hay base para analizar estos fenómenos en términos de rebelión primitiva. Podemos ver en ellos pruebas de una desconfianza deliberada o inconsciente en la razón, o justificaciones de la conquista y de la expansión nacionales atribuyendo a un país el papel de salvador, liberador y líder de otros, pero estas cosas no son, desgraciadamente, meras supervivencias de un pasado prepolítico. Es perfectamente posible concebir estos movimientos con un modo de obrar y de expresarse propios sin necesidad de inspirarse en ningún prototipo histórico particular.

Sin embargo, estas influencias no son insignificantes. Atraen nuestra atención sobre las insuficiencias de lo que convencionalmente llamamos ideas, instituciones y métodos políticos «modernos», es decir, los que son producto de las revoluciones de los siglos XIX y XX. No podemos asumir que tengan soluciones para *todos* los problemas políticos importantes del mundo moderno, y en la medida en que carecen de ellas, puede ocurrir que aún los movimientos modernos hayan de utilizar la técnica «primitiva» de improvisar sus ideas y métodos partiendo del material que el pasado pone a su disposición. Lo propio hicieron, en sus fases iniciales, los movimientos liberal, radical y socialista.[32]

Llegados a este punto, la discusión de la «rebelión

32. A este respecto, el marxismo en su fase «leninista» es más «moderno» que el marxismo en su fase decimonónica. Ningún partido socialdemócrata del tipo que predominó en la Segunda Internacional logró ganarse el apoyo de las masas fuera de Europa, de las asociaciones de emigrados europeos, o de sociedades como las de los países industriales y capitalistas avanzados. Por otra parte, los partidos comunistas, aunque sus triunfos fueran muchos menos de los que ellos aguardaban en el mundo entero, han demostrado su capacidad de florecer en países tan distintos como Francia y Vietnam, Yugoslavia y Kerala. Esto se debe, casi de seguro, a su reconocimiento mucho más sistemático que el de los partidos socialdemócratas, de los hechos que están en la base de la estructura social moderna, especialmente en los países infradesarrollados.

primitiva» pasa a convertirse en el análisis de movimientos políticos modernos. Nuestra atención se centra en el notable fracaso de los movimientos europeos clásicos en su forma pura, y no en la supervivencia o el surgir de movimientos primitivos en, pongamos por caso, un continente como América latina. El fracaso aludido de los movimientos europeos viene realzado por la perspectiva del éxito de otros movimientos políticos que deben, de modo palmario, no poco a las *ideas* «modernas» clásicas, cuyos líderes fueron influidos por dichas ideas, aunque a menudo por conductos curiosos, a la vez que adquirían con frecuencia su experiencia en los movimientos de cuadros o de vanguardia concebidos según el modelo europeo, de reducidas dimensiones a la vez que de éxito inseguro. Las revoluciones sociales, como la mexicana, la boliviana y la cubana, han adoptado una forma muy poco ortodoxa según los modelos europeos, por más que en Cuba el deseo de Fidel Castro de asimilar su régimen al comunismo internacional haya oscurecido este hecho. Los movimientos de masas que prevalecen y los regímenes no revolucionarios han sido tan difíciles de clasificar según las categorías corrientes en Europa que se han sugerido clasificaciones alternativas (populismo, aprismo, caudillismo demagógico, socialismo popular, etc.).[33] Resulta posible explicar el fracaso de las ideas y movimientos importados con los errores de sus seguidores (que son muchos) y con la falta de comprensión de un mundo circundante tan distinto de aquel en que se originaron aquéllos. Pero también puede aducirse que esto se debe a las limitaciones de tales ideas y movimientos, me-

33. Este populismo ha sido definido como «movimiento político que beneficia del apoyo masivo de la clase obrera urbana y/o del campesinado, pero que no es resultante del poder organizativo autónomo de ninguno de ambos sectores. También viene apoyado por sectores no obreros que tienen una ideología contraria al *statu quo*» (T. Di Tella, en *Obstacles to change in Latin America,* Selecc. de C. Veliz, Londres 1965, p. 47).

nos evidentes en los países en que nacieron que en el nuevo mundo.

Los problemas cruciales para el investigador de la rebelión primitiva o de los aspectos arcaicos o improvisados de movimientos populares en los tiempos modernos radican aquí. ¿Hasta dónde son meras reliquias del pasado, destinadas a desaparecer lentamente o a perder su significado político (o más bien prepolítico) anterior, como ocurre con el bandolerismo social, adquiriendo en cambio quizás un nuevo significado no político? ¿Hasta dónde son aspectos del relativo atraso del pueblo, o de regiones y capas particulares, que los movimientos políticos modernos deben comprender y en función de los cuales deben actuar si es que han de prevalecer, lo mismo que deben aprender a hablar el idioma del pueblo si esperan que éste les atienda? ¿Hasta qué punto indican que los movimientos modernos deben dilatar su ámbito de acción o modificar sus análisis si es que no han de fracasar en su empeño y dejar que los movimientos populares sean organizados y dirigidos (y llevados a la catástrofe) por líderes más «primitivos»? Y finalmente, y en términos más generales ¿cuáles son las condiciones históricas en que movimientos «modernos» clásicos logran establecerse como principal vehículo de las aspiraciones populares, como logró con éxito en China el partido comunista, y como no supo hacerlo en Egipto? Este libro no se propone contestar a estas preguntas que de todas formas rebasan los límites de la rebelión primitiva. Pero sería un error terminar el epílogo sin plantear por lo menos algunas de ellas.

*Agosto de 1966.*

# APÉNDICES

1. Carta de Pasquale Tanteddu, bandolero. Cerdeña, 1954.
2. El bandolero Vardarelli ayuda a los pobres. Apulia, 1817.
3. Interrogatorio de un bandolero borbónico. Italia meridional, a principios de la década de los 60 del siglo XIX.
4. Donato Manduzio desenmascara a un falso apóstol. San Nicandro, a principios de los años 30 de este siglo.
5. Una campesina habla de la «buena sociedad». Piana dei Greci, Sicilia, 1893.
6. Una comunidad campesina libre de la corrupción urbana. Ucrania, 1918.
7. Los campesinos desconfían de los gobiernos. Ucrania, 1917.
8. La voluntad del Zar. Poltava, 1902; Chernigov, 1905.
9. Conversación con Giovanni Lopez, zapatero. Calabria, 1955.
10. Dos sermones huelguísticos. Carolina del Norte, 1929.
11. Un sindicalista de Lincolnshire: Joseph Chapman. Alford, 1899.
12. Los «Hombres Decididos» recomiendan a un hermano. Lecce (Apulia), 1817.
13. Algunos juramentos secretos. Inglaterra, hacia 1830; Nápoles, 1815-1820; París, 1834.

Los documentos aquí recogidos no van destinados a ilustrar todos los aspectos del texto, sino a ayudar al lector

—si es que lo precisa— a pensar y sentir como esos «rebeldes primitivos» que hemos discutido en el libro. No he tratado de descubrir de modo sistemático fuentes concretas de este tipo, limitándome pues aquí a reproducir las más veces documentos adecuados que he ido encontrando leyendo acerca del tema. Uno de los documentos registra una entrevista, cuyas notas tomé menos de una hora después de transcurrida.

Acaso le resulte útil al lector echar un vistazo a estos documentos, ya para hacerse cargo del ambiente subyacente, ya para llevar a cabo su propio análisis de los mismos a la luz de la argumentación del texto, que ilustran desde varios ángulos. Los documentos 1, 5, 6 a 9 y 11 son probablemente los que merecen un análisis más cuidadoso. El documento número 1 ejemplifica las actividades del tipo de Robín de los Bosques, y todo el egocentrismo y el brillo del campeón y vengador individualista de los pobres; el tercer documento ilustra las convicciones y la magia que rodean la veneración tradicional que hemos llamado de «Iglesia y monarca». El número 4 nos lleva al mundo de fermento religioso del que brotan el milenarismo y las sectas obreras. El número 5, en más de un extremo el más importante de estos documentos, es una exposición clara del ideal de los campesinos revolucionarios. El documento siguiente describe la aplicación práctica del ideal. En el sexto y el séptimo se encontrará la profunda desconfianza que las ciudades inspiran a los revolucionarios rurales. El número 8 atestigua de la creencia en el «rey justo» y del artificio milenario del tan largamente anhelado «nuevo orden» o del «manifiesto de letras de oro» que instituya un mundo libre. También da una idea de la fuerza destructiva que acompañaba a los revolucionarios primitivos. En el documento noveno el lector podrá observar la interpretación social de la Biblia, el anticlericalismo y el profundo sentimiento igualitario, así como la típica combinación del amor fraternal y del odio implacable (cotéjense también el 5 y el 11). En el documento décimo se verá un caso de conciencia política casi del todo inexistente, junto con una interpretación de la religión fundamentalmente referida al más allá —destacando la importancia cardinal de la salvación y la superioridad de Dios sobre las riquezas terrenas—, pero al mismo tiempo encarrilada hacia la protesta social. En el documento 11 se hallará la implicación del milenio (véase

también los números 5 y 9), la hostilidad hacia los sacerdotes y hacia los «profesores huecos y estériles», la exclusión del milenio que habrán de sufrir aquellos cuyo espíritu no lleve a Dios, y el resentimiento por la desigualdad social. Pero todo ello viene como amansado por lo que en la práctica corresponde a un reformismo modesto. El documento 12 ilustra el aspecto de opereta de las hermandades secretas en su punto más alto. Y por fin, el número 13 brinda ejemplos de juramentos secretos y prefigura la decadencia del ritualismo.

## 1. Carta de Pasquale Tanteddu, bandolero

Fuente: F. Cagnetta, «Inchiesta su Orgosolo», en *Nuovi Argomenti,* septiembre-octubre 1954, pp. 209-211. Pascuale Tanteddu nació en Orgosolo en 1926. Se echó al monte en 1949. En 1953 fue sentenciado en rebeldía por la audiencia de Cagliari por las matanzas de Villagrande y «Sa Verula», siendo acusado de la muerte de seis *carabinieri,* de nueve tentativas de homicidio contra *carabinieri,* dos robos, la creación de cuadrillas delincuentes, etc. Fue temporalmente absuelto, también en rebeldía, de las acusaciones de asesinato de Nicolò, Giovanni y Antonio Taras, de los que es fama que eran informadores de la policía. En 1954 se puso su captura a precio elevándose a cinco millones de liras. Llegó la carta a Roma el 8 de agosto de 1954. El doctor Cagnetta, que ha llevado a cabo un profundo estudio sociológico en el mismo pueblo de Orgosolo, dice de Tanteddu que es «un bandido muy popular en el pueblo, porque se dice comúnmente que, frente a lo que por ejemplo hizo Salvatore Giuliano, nunca cometió delitos contra "los pobres" ni dejó nunca que "los señores" le pusiesen a su servicio».

Mario Scelba, mencionado en la carta, fue ministro del Interior en Italia, y ulteriormente presidente del Consejo. Salvatore Giuliano es el famoso bandido siciliano.

He conservado deliberadamente la torpeza y el primitivismo del documento.

Querido Cagnetta:

Habiéndome enterado que fue usted a Orgosolo con la intención de denunciar a la opinión pública por medio de la prensa nuestra situación trágica y ya que no le era

posible a usted hablar conmigo personalmente porque debo evitar los espías y otros liones por el estilo, me hago escribir esta carta por otros porque ni siquiera sé firmar mi nombre y le dirijo esta carta para hacer la luz sobre todas esas mentiras que se escriben y repiten en los periódicos —yo que no he visto nunca ni un solo periodista, ¡vaya payasos son!— y las mentiras que circulan en las bocas de tantos holgazanes que tratan de valerse de mi desdichada situación de bandolero sin instrucción. Ante todo quiero que dé usted una bella forma literaria y exacta a los datos que ahora voy a destacar.

Quiero empezar por mi primera persecución. La primera vez que fui acusado fue por haberme peleado. Tenía 16 años y era un gañán. Cuando estábamos en el establo, uno de mis compañeros sin ton ni son abusó de su fuerza y me arrastró por las piedras hasta la mitad del cuarto: me encontré con un puñal en la mano y quise asustarle para que me soltara y cuando hice un gesto con la mano cambió de posición en ese momento y la punta del cuchillo le entró en la columna vertebral. Me detuvieron y el tribunal de menores de Cagliari me absolvió después de seis meses de cárcel. En 945 (*sic*) se me acusó de haber robado caballos, y el que me denunció dio mi nombre y el de otro compañero obligado a ello por los *carabinieri* que le torturaron.

En 947 *(sic)*, mientras asistía a una sesión del Tribunal de Nuoro, fui de pronto empujado por un *carabiniere* que dijo que estaba provocando desórdenes. Traté de justificarme, diciendo que no había hecha nada, pero cuando vio que contestaba, se abalanzó sobre mí. Cuando le rechacé, cayó por encima de la barandilla. Un grupo de policías me agarró entonces por el pellejo y me llevaron a las celdas. Se me acusó del delito de desacato y violencia y tras cuatro meses de cárcel me condenaron a catorce meses.

Cumplida mi pena, trabajé en mi casa con un rebaño de ovejas que nos pertenecía y me ocupé de una huerta que junto con mi hermano Pietro teníamos arrendada. Pietro había sido guerrillero y había comprendido la verdadera situación de la explotación y opresión de los ricos contra nosotros que somos pobres. Y el hecho de que era un hombre de esta clase hacía que propietarios y espías se enloqueciesen como bestias contra él. Y en 1947 solamente por eso, nos

buscaban a mi hermano y a mí, para mandarnos al *Confino.* Tratamos de escapar porque sabíamos que éramos inocentes. Pero cuando se convierte uno en pájaro en medio del bosque, los *marescialli,* apoyados por los ricos, tratan de acusarle a uno de todo lo que pasa por ahí. El «Benjamín» más fiel era el *maresciallo* Loddo, que tuvo durante dos o tres años plenos poderes en Orgosolo para hacer de santo inquisidor, mandando al *Confino* a todos los que querían librarse de su yugo y amenazando con el *Confino* a todos los que estaban fichados y carecían de carácter, forzándoles a colaborar con él y comprándoles. Son tantas las maquinaciones criminales que organizaron que al final hubo la famosa matanza de «Sa Verula», donde todos aquellos pobres *carabinieri* perdieron sus vidas, que quizá no sabían nada de los planes locos de los *marescialli* Loddo, Ricciu y Serra, los principales inquisidores de la región de Nuoro. Y los hermanos Tanteddu fueron acusados de esto así como de todos los demás homicidios. Y por más que todos los demás cargos hechos contra mí por Loddo, que ascienden a diez, fueron desechados por los tribunales, este último no lo fue, gracias al más infame de los fiscales que constan en la historia de Cerdeña, el notorio Mereu Sebastiano, un digno servidor de esos *marescialli* sedientos de injusticia y de desorden. Y yo iba a ser condenado a trabajos forzados y él recibiría la «recompensa por su buena conducta» de manos del asesino siciliano Mario Scelba (la misma recompensa que dio a los Lucas después de haber traicionado y asesinado a su querido amigo y asesino de los trabajadores Salvatore Giuliano). Este informador sin vergüenza que llegó a incriminar a tantos ciudadanos honrados, dijo que me reconocía según una foto de grupo que se había tomado siendo yo niño y en una época en que padecía yo la fiebre perniciosa y estaba tan consumido que nadie en Orgosolo podía siquiera reconocerme. No me cabe en la cabeza que los jueces puedan haber querido creer a semejante individuo, y espero que se me hará justicia en apelación.

Esto vale tanto por lo que toca a «Sa Verula» como a Villagrande, porque soy inocente y no quiero pagar por cosas que la infamia ha puesto sobre mis hombros.

Y es precisamente por los actos repugnantes de los métodos viles y criminales de los *carabinieri* que el país vive

un conflicto silencioso y terrorista. Y tratan de poner en mi cuenta todos los crímenes.

De hecho esta llamada policía, que nada hace salvo «trucos asquerosos», trata de dar conmigo por todos los métodos posibles. Y como no pueden dar conmigo, se meten con mi familia. Quizá piensan que me voy a entregar después del arresto de mi hermano, un muchacho contra el que nunca se ha formulado ninguna acusación, y que se ocupa del rebaño, el de mi hermana, que estaba sola en casa después de morir mi pobre madre y el de mi pobre padre viejo y paralítico.

O acaso es que creen que me voy a convertir en oveja a fuerza de ver tanta injusticia, dejando de ser el criminal que no soy.

La prueba de que no soy un asesino está en que si lo fuese, viendo lo que me han hecho tendría que matar por lo menos diez policías cada día, o quizás algunos de esa ridícula jauría que Scelba ha mandado a estas tierras necesitadas de mejoras agrícolas, de técnica y de tractores, y no de policías, curas y espías. Y si no es mi destino el de morir, nunca me cogerían, aunque sean diez mil los que me anden buscando.

Odio la vida de bandolero, pero cien veces prefiero morir que ir a las galeras. Me duele muchísimo la cabeza cuando me encierran y seguramente moriría de ello.

Mi solo deseo consiste en ver suprimidos el *Confino*, las primas de captura de la policía, el paro y la explotación de los trabajadores y en ver a nuestro martirizado país vivir una vida de paz serena y de progreso civil.

PASQUALE TANTEDDU

## 2. EL BANDOLERO VARDARELLI AYUDA A LOS POBRES

FUENTE: A Lucarelli, *Il Brigantaggio Politico del Mezzogiorno.*

*a*) De Matteis, juez de Andria, informa al fiscal del Alto Tribunal de Trani, 11, 2, 1817.

Al marcharse, don Gaetano Vardarelli, ya montado en su caballo, llamó al encargado y le ordenó que inmediatamente

entregase una cantidad de un *rotolo* (entre tres o cuatro libras) de pan a cada uno de los trabajadores de la finca. Era imposible llevar la orden a cabo con tanta celeridad pues había un centenar de trabajadores y no era bastante el pan que se tenía en la despensa. Don Gaetano le dijo pues al encargado que tenía que cumplir la orden cuanto antes, y le anunció que si, a su regreso, había un solo trabajador que no hubiese recibido su pan, mataría al encargado del mismo modo que tenía muertos ya a dos de ellos en otras fincas.

*b*) Gaetano Vardarelli al alcalde de Atella.

Yo, Gaetano Vardarelli, le ordeno y mando que convoque a todos los terratenientes del término de Atella y les haga saber que tienen que dejar a los pobres recoger las bellotas en sus tierras, porque de lo contrario se acordarán de mí sus posaderas, y lo que digo dicho está.

Gaetano Vardarelli, comandante de la Tropa montada Fulminante.

*c*) Gaetano Vardarelli al alcalde de Foggia.

Señor alcalde: tendrá la bondad de ordenar a todos los terratenientes en mi nombre que deberán dejar de alimentar su ganado con las bellotas de sus tierras, para que los pobres puedan recogerlas, y que si hacen oídos de mercader a mis mandatos, quemaré cuanto poseen. Haga usted lo que le digo y podrá contar con mi saludo y estima y si oigo quejas de que no ha llevado usted a cabo lo que le ordeno, responderá usted ante mí.

30 de junio de 1817.

Yo, Vardarelli.

## 3. Interrogatorio de un bandolero borbónico

Fuente: Maffei, *Brigand Life in Italy,* II, pp. 173-176.

*Juez.* ¿Por qué, si tales son tus convicciones y las de tus compañeros, no os entregasteis? Tenéis que haber sabido que, odiados por toda la población, vuestras vidas estaban en peligro permanente. Sabéis que el pueblo de Sturno, que estaba atemorizado por los rumores exagerados acerca del

número de bandoleros que lo rodeaban, no bien se hubo deshecho de los dos rufianes que habían penetrado en su recinto, volvió a levantar la bandera de Víctor Manuel y a bendecir su nombre y el de la unidad italiana.

*Bandolero.* Estábamos luchando por la fe.

*Juez.* ¿Qué entiendes por fe?

*Bandolero.* La sagrada fe de nuestra religión.

*Juez.* Pero sin duda sabes que nuestra religión condena los robos, el incendio de casas, los asesinatos y las crueldades, y todas las hazañas impías y bárbaras que caracterizan al bandolerismo de cada día y que tú y tus compañeros habéis perpetrado.

*Bandolero.* Estábamos luchando por la fe, y teníamos la bendición del Papa, y si no hubiese perdido el papel que vino de Roma, se convencería usted de que luchábamos por la fe.

*Juez.* ¿Qué clase de papel era ése?

*Bandolero.* Era un papel impreso que venía de Roma.

*Juez.* ¿Pero qué decía ese papel?

*Bandolero.* Decía que el que lucha por la sagrada causa del Papa y de Francisco II no peca.

*Juez.* ¿Recuerdas algo más de ese papel?

*Bandolero.* Decía que los verdaderos bandoleros son los piamonteses, que han robado su reino a Francisco II; que estaban excomulgados, y que nosotros teníamos la bendición del Papa.

*Juez.* ¿En nombre de quién hablaba el documento, y qué firmas llevaba?

*Bandolero.* El documento era un mandato en nombre de Francisco II, e iba firmado por un general, que tenía otro título, pero no recuerdo ni éste ni su nombre. Llevaba un trozo de cinta, con un sello.

*Juez.* ¿De qué color eran el sello y la cinta, y que había en el sello?

*Bandolero.* La cinta era blanca como una sábana y el sello era banco, con la efigie de Francisco II y unas letras que hablaban de Roma...

*Juez.* Es imposible suponer o creer que el Papa pudiera bendecir semejantes iniquidades, o que Francisco II rebajaría su dignidad real ordenando homicidios, extorsiones y quemas, aunque por tales medios tan poco honrosos pudiese

esperar que recobraría su corona: lo que llevas dicho tiene que ser falso.

*Bandolero.* Bueno, pues estando aquí los *bersaglieri,* y sabiendo yo como lo sé que he de morir y voy a ser fusilado, repito que tuve ese papel, y que todo lo que he dicho que llevaba escrito es la pura verdad, y si alguno de mis compañeros ha sido arrestado como lo he sido yo, os convenceréis de que no he mentido.

*Juez.* Que lleves en el pecho una medalla con la efigie de Francisco II, es cosa que no me sorprende, porque cuando matas, tomas rehén o robas, combates por él. Pero que al cometer tales infamias conserves como testigo, y casi diría, si no fuese una impiedad, como cómplice de tus crímenes, a la Santísima Virgen en ese escapulario sucio de la Madonna del Carmine, es algo increíble. Eso basta para convencerme de que tu religión es más impía y perversa que la de los diablos mismos, si es que los demonios tienen alguna religión. ¿No es éste el escarnio más infernal que de Dios se puede hacer?

*Bandolero.* Yo y mis compañeros tenemos a la Virgen por protectora y si hubiese conservado aquel mandato con su bendición, seguramente me hubiese librado de la traición que se me ha hecho.

Al hacérsele saber que se aproximaba la hora de la ejecución, contestó «Confirmaré cuanto llevo dicho al confesor que, espero, se me concederá».

## 4. Donato Manduzio desenmascara a un falso apóstol

Fuente: Elena Cassin, *San Nicandro, Histoire d'une conversion,* París, 1957, pp. 28-30.

Donato Manduzio fue el fundador y jefe de una pequeña comunidad de conversos al judaísmo en San Nicandro, provincia de Foggia, en Apulia. La comunidad se estableció en los años treinta de este siglo, y la mayoría de sus miembros han emigrado a Israel. El joven que le visita (seguramente empujado a ello por la literatura distribuida por los misioneros protestantes) cree ser el caballo blanco del Apocalipsis. («Y vi un caballo blanco: y el que lo montaba llevaba un arco, y se le dio una corona, y marchó adelante para vencer y conquistar», Apocalipsis, 6, 2.)

Cabe pensar que apela a Manduzio, nuevo Cristo, para que entre en Roma, que es Jerusalén. La comparación que se hace con el rey Pipino el Breve porviene de los *Reali di Francia,* una colección de novelas de caballería sumamente popular en el sur de Italia. Por cierto, que tal era la lectura laica preferida por Davide Lazzaretti. Este incidente ilustra lo intenso, aunque en cierto modo incoherente, del fermento apocalíptico en una sociedad campesina con trasfondo medieval.

Una tarde, un jueves, un hombre todavía mozo vino a verle y le preguntó si era ésa la casa de Israel. Dijo de sí que era «un mensajero del Señor», venido para anunciar la llegada del Reino de los Cielos, a lo que añadió: «Soy el caballo blanco». Manduzio, que no estaba convencido, se mantenía alerta, pero el joven siguió hablando de la Biblia y del pueblo elegido hasta que Manduzio, obrando como el mismo patriarca Abraham hubiera hecho en igual circunstancia, le hubo de pedir que se quedara a cenar y pasara la noche en su casa. Al día siguiente el joven huésped manifestó que Donato era un doctor de la Ley y que tenían que escribir al rabino de Roma para que le llamase y le hiciese ir a Roma. Las sospechas de Donato iban creciendo y para probar al joven, le pidió que escribiera a Roma él mismo... El joven lo hizo así. Esa misma noche, su «malicia» comenzó a evidenciarse. Manduzio le preguntó de pronto «Quién es el verdadero Hijo de Dios» y el hombre —fiel al dicho de que «quien tiene hiel en el estómago no ha de vomitar azúcar»— contestó sin vacilar: «Jesucristo». Donato, temblando, le enseñó entonces el Éxodo 4, 22-3; los Salmos 2,1 y Oseas 11, 1, y el joven contestó: «Sí, es cierto, pero aquél era también su Hijo». A esto Donato contestó que según Isaías 56, 4-5, todos los que cumplen con el Sábado y con la Ley son los hijos del Señor. Tras este incidente, que ocurrió el viernes por la tarde, Donato rezó a Dios rogándole que le hiciese saber mediante una visión la verdad acerca del desconocido visitante; y aquella noche vio un árbol, y sentado en él, una muchacha con un podador, que le enseñó una rama muerta y le dijo que la cortase, porque estaba podrida. Donato empezó a cortar la rama cuando la visión se esfumó. Donato meditó: la visión era clarísima: había que deshacerse del joven.

El sábado por la mañana, como de costumbre, el redu-

cido grupo de hermanos y hermanas se reunió en casa de Manduzio: una lámpara de aceite de oliva iluminaba la oración común. Llegó el joven visitante, y al ver la lámpara encendida, gritó: «Ya no se necesitan más lámparas porque ha llegado el Mesías». Manduzio le contestó que mentía, pero que Dios se lo perdonaría si obraba como un hombre justo. El joven le respondió que él, Manduzio, era malo, porque le negaba su confianza. En esto intervinieron los hermanos y hermanas, y pidieron a Manduzio que dejase al joven en paz, cualquiera que fuese lo que creyera o hiciese. Manduzio apuntó en su diario que en ese instante comprendió cómo los hijos de Israel «eran capaces de matar al verdadero profeta para seguir al falso pastor que violaba la Ley» (I, Reyes, 19, 14). Pero la imagen que acudió a su mente de modo espontáneo fue la del rey Pipino, quien, cuando vio que Elisa, que había tomado en su tálamo el lugar antes ocupado por Berta la de los grandes pies, le había traicionado, quiso echar al fuego a la traidora y a las dos hijitas que de ella tuviera, impidiéndolo los que le rodeaban.

## 5. La buena sociedad

Fuente: Adolfo Rossi, *L'agitazione in Sicilia,* Milán, 1894, pp. 69 y ss.

Habla una campesina de Piana dei Greci (provincia de Palermo), entrevistada por un perioditsa del Norte durante el alzamiento campesino de 1893.

Queremos que todos trabajen como trabajamos nosotros. Ya no debería haber más diferencias entre ricos y pobres. Todos deberían tener pan para ellos y para sus hijos. Deberíamos ser todos iguales. Tengo cinco niños pequeños, y solamente un cuarto pequeño en el que hemos de comer y dormir y hacerlo todo, mientras tantos *signori* tienen diez o doce habitaciones, palacios enteros.

—¿Así que quiere usted dividir las tierras y las casas?

—No. Bastará ponerlo todo en común y dividir con justicia lo que se ha producido.

—¿Y no teme usted, que si se llegase a ese colectivis-

mo, algunos por tener las cabezas hechas un torbellino, o por aviesas intenciones, se valdrían de la situación en provecho propio?

—No. Porque tendría que imperar la fraternidad, y si alguno se saliese de ella, sería castigado.

—¿Cómo se lleva con sus sacerdotes?

—Jesús era un verdadero socialista, y quería precisamente lo que los fasci están pidiendo, pero los curas no le representan como debieran, sobre todo cuando son usureros. Cuando se fundó el Fascio, nuestros curas estaban en contra y en el confesionario decían que los socialistas estaban excomulgados. Pero contestamos que estaban equivocados, y en junio protestamos contra la guerra que hacían al Fascio, no yendo ninguno de nosotros a la procesión de Corpus. Ésta fue la primera vez que ocurría cosa semejante.

—¿Admiten ustedes en el Fascio a los que han sido condenados por delitos cometidos?

—Sí. Pero se trata sólo de tres o cuatro entre miles, y les hemos aceptado para hacer de ellos hombres mejores, porque si han robado algo de grano fue tan sólo por la pobreza en que estaban. Nuestro presidente ha dicho que el objeto del Fascio está en poner a disposición de los hombres todas las condiciones precisas para que no vuelvan a delinquir. Los pocos criminales que están entre nosotros se sienten todavía pertenecer a la familia humana, y están agradecidos de que les hayamos aceptado como hermanos a pesar de sus culpas y harán cualquier cosa con tal de no volver a cometer más delitos. Si también el pueblo los rechazase, cometerían nuevos crímenes. La sociedad debería agradecernos el que los tengamos en el Fascio. Somos partidarios de la caridad, como Cristo mismo.

### 6. Una comunidad campesina libre de la corrupción urbana

Fuente: Nestor Makhno, *La Révolution russe en Ukraine. Mars 1917-avril 1918*, París, 1927, pp. 297-299.

La comunidad era una de las fundadas en Gulai-Polye, la capital de Makhno, en Ucrania meridional, entre el Dniéper y el Don, al norte del mar de Azov. Makhno (de

cuyas memorias procede este extracto) era un anarquista de aldea con notables dotes de caudillo, y cuyas fuerzas campesinas, independientes de bolcheviques y blancos (aunque aliadas con los primeros contra éstos), desempeñaron un papel crucial en la guerra civil ucraniana. El propio Makhno ejemplifica con notable precisión las características del anarquismo campesino. Sus interesantes memorias sólo existen en ruso, salvo en lo que al primer volumen se refiere. La historia de la Makhnovchina sólo ha sido escrita, desgraciadamente, por partidarios que la idealizan y le dan un color rosado, o por enemigos que la ennegrecen. La versión más monocida es la de P. Arscinov, publicada en ruso, en alemán y en francés; se hallará en el British Museum en su más reciente edición italiana (P. Arscinov, *Storia del Movimento Makhnovista 1918-1921,* Nápoles 1954, 1.ª ed., 1922).

Los *pomeschiki* son los aristócratas y grandes terratenientes. Los *kulaks* son los campesinos ricos (individualistas). *Skhods* (aquí traducidos como asambleas aldeanas) son las reuniones periódicas de toda la comunidad del pueblo.

En cada una de esas comunidades había un puñado de campesinos anarquistas, pero la mayoría de sus miembros no eran libertarios. Sin embargo, en su vida común se conducían con esa solidaridad anarquista de la que en la vida corriente sólo son capaces unos trabajadores cuya natural sencillez está todavía virgen del veneno político de las ciudades. Porque las urbes siempre emanan un olor a mentira y traición de la que muchos no saben librarse, aunque se trate de camaradas que se llaman anarquistas.

Cada comunidad tenía diez familias de campesinos y trabajadores, esto es, un total de 100, 200 o 300 miembros. Por decisión del Congreso regional de las comunidades agrarias recibía cada comunidad una cantidad normal de tierra, es decir tanta como sus miembros podían cultivar, situada en el vecindario inmediato de la comunidad y compuesta de tierra que antes perteneciera a los *pomeschiki.* También recibían ganado y aperos de esas antiguas propiedades.

Y de este modo se pusieron a trabajar los trabajadores libres de las comunidades, al ritmo de canciones libres y alegres, que reflejaban al alma de la Revolución y de los trabajadores que habían muerto por ella, o que lucharon

largos años por el gran ideal de justicia, que ha de triunfar de la iniquidad y convertirse en la antorcha de la humanidad. Labraban y se ocupaban de sus huertos, llenos de confianza en sí mismos, firmes en su propósito de no dejar que los viejos propietarios recuperasen la tierra que los campesinos habían conquistado de los que nunca la trabajaron...

Los habitantes de las aldeas y pueblos que lindaban con las comunidades carecían todavía, en parte, de conciencia política, y no estaban del todo liberados de la servidumbre en que les tenían los *kulaks*. Estaban por lo tanto llenos de envidia por los que vivían en las comunidades y más de una vez mostraron deseos de recuperarlo todo —ganado y aperos— cobrándose de nuevo lo que las comunidades habían arrebatado a los *pomeschiki*. Querían repartírselo entre sí. Decían: «Los miembros libres de las comunidades siempre pueden volvérnoslo a comprar más tarde si es que lo necesitan»... Sin embargo, esta tendencia no era nada bien vista en las asambleas y congresos generales del pueblo, donde la mayoría absoluta de los campesinos estaba en contra porque veían en las comunidades agrarias la bienhadada semilla de una nueva vida social, que seguiría, mientras la Revolución se acercaba al clímax de su marcha triunfal y creadora, desarrollándose y creciendo, y estimulando la organización de una sociedad análoga en todo el país, o por lo menos en los pueblos y aldeas de nuestra región.

## 7. Los campesinos desconfían de los gobiernos

FUENTE: Nestor Makhno, *op. cit.*, pp. 166-167. Por más que Gulai-Polye no estaba situada en un punto excepcionalmente remoto, las noticias de la Revolución de octubre no llegaron allí antes de últimos de noviembre. La desconfianza hacia los gobiernos reflejada en este extracto no obstó a que los campesinos recibiesen con alegría las noticias de la revolución, sobre todo en las regiones de Zaporoze del mar de Azov, ya que veían en ella la confirmación de sus propias ocupaciones de tierras en agosto de 1917 (Makhno, p. 165). El principal grupo revolucionario en Gulai-Polye lo constituían los anarquistas, y de ahí una excepcional desconfianza hacia los bolcheviques que no debe sorprendernos, aunque no tenemos por qué dudar de que sentimientos

como los expresados aquí tienen que haber sido harto difundidos entre el campesinado «apolítico» común, en el que siglos de opresión fomentaron una hostilidad pasiva y resignada hacia todo tipo de autoridad venida de fuera de la comunidad pueblerina.

En cuanto a la masa de los trabajadores ucranianos, y singularmente los campesinos de los pueblos sujetos a servidumbre, veían en el nuevo gobierno socialista-revolucionario (de noviembre de 1917) poca cosa más que otro gobierno igual a todos los demás que sólo manifestaba su presencia cuando robaba a los campesinos mediante diversas suertes de contribuciones, reclutaba soldados o intervenía bajo cualquiera otra forma violenta en la dura vida de los trabajadores. Podía oírse con frecuencia a los campesinos manifestar su verdadera opinión de los regímenes prerrevolucionarios y revolucionarios. Daban la impresión de estar haciendo chistes, pero en realidad hablaban con toda la seriedad, y su discurso llevaba siempre la impronta del sufrimiento y del odio. «Después que echamos al loco (*durak*) de Nicolasito (Nikolka) Romanov —decían—, todo loco trató de tomar su sitio, Kerenski, pero también tuvo que salir corriendo. ¿Quién hará en este momento el papel de loco a costa nuestra? ¿El duque de Lenin?» Así preguntaban. Otros, sin embargo, decían: «No podemos vivir sin algún tipo de «loco» (y con esta palabra *durak* siempre se referían al gobierno). Las ciudades y el sistema que las rige son cosa mala. Favorecen la existencia del *durak,* del gobiero». Así hablaban los campesinos

## 8. La voluntad del Zar

### 1) *Poltava 1902*

Fuente: «Recuerdos de los disturbios agrarios en la guberniya de Poltava, *Istoricheski Vysetnik,* abril 1908, reproducido por R. Labry en *Autour du Moujik,* París, 1923.

Nuestro pueblo entero participó en el saqueo de la propiedad de C. Ello se produjo con tanta rapidez que al mediodía ya se había hecho todo. Los campesinos volvieron a sus casas alegres y cantando. Estábamos sentados a la mesa, pero no bien habíamos tomado la primera cucharada de sopa

cuando (recibí) una nota... diciéndome que vendrían a saquearnos a las tres... La hora fatídica aún no había llegado cuando mi administrador se presentó para anunciarme que se acercaban los campesinos...

—¿Qué queréis? —les pregunté.

—Exigimos trigo, queremos obligarle a que nos dé trigo, respondieron a coro varias voces.

—¿Es decir que habéis venido en son de saqueo?

—De saqueo si se empeña en llamarlo así —gritó un joven entre la muchedumbre.

No podía dejar de pensar en el modo con que les había tratado durante tanto tiempo.

—No podemos hacer nada para evitarlo —dijeron varias voces—, no hacemos esto en nombre nuestro, sino en nombre del zar.

—Es la voluntad del zar —gritó una voz.

—Un general ha distribuido esta orden en nombre del zar en los campos —añadió otro.

Debo decir que al principio de la agitación un rumor persistente circulaba en los medios populares conforme al cual había llegado un general de Petersburgo en calidad del emisario del zar y con la misión de dar a conocer al pueblo un manifiesto escrito «en letras de oro»... Se decía que falsos sargentos de la policía iban por las aldeas distribuyendo al pueblo sedicentes «decretos». El campesino cree fácilmente lo que sirve a sus intereses. Dio pues por buenas esas fábulas acerca de cierto general. Ninguno de mis vecinos le había visto, pero fulano o mengano sí le vieron y ello era bastante para que cada cual creyese en la existencia de los impostores y en la verdad de su misión.

—De todas formas, *barin,* añadían mis vecinos, si no dais nada a vuestros campesinos, vendrán forasteros que se queden con todo. Si saben que habéis sido saqueado, se abstendrán. No le haremos daño alguno, pero los demás ¿quién sabe lo que harán?

2) *Chernigov 1905*

FUENTE: Los disturbios agrarios de la guberniya de Chernigov en 1905. *Istoricheski Vyestnik,* julio 1913, reproducido en Labry, *op. cit.*

En el momento más movido de los levantamientos y después de terminados, la actitud de los campesinos hacia funcionarios y gente oficial se mantuvo dentro de lo correcto. No temían éstos pasearse por el campo y los jueces de instrucción y los representantes de los fiscales que por sus funciones necesitaban circular por la provincia lo hacían sin resquemor. En cuanto a los policías, salvo raras excepciones, se guardaban muy bien de comparecer por los pueblos en el momento de los saqueos.

Las buenas relaciones existentes entre los funcionarios judiciales y los campesinos vienen ilustradas por los acontecimientos habidos en el pueblo de Ryetsky, del distrito de Vorodna, donde el saqueo de la finca del terrateniente Enko y una matanza de judíos tuvieron lugar simultáneamente. Durante el saqueo de la finca los sublevados llegaron a estar muy cerca del piso del juez de instrucción que vivía en una de las casas del aludido Enko, pero no entraron en él. Oyéronse entre los congregados voces que decían: «el juez es como nosotros, trabaja para ganarse el pan». El piso se libró...

Muchos de los que participaron en estas depredaciones se negaban a considerar sus actos como delictivos, ya que, como ellos decían, les habían sido dados ciertos derechos. Hasta pensaban que obrando como hacían coadyuvaban a efectuar el traslado de las tierras de manos de los propietarios a las suyas propias, traslado que no era sino natural consecuencia de los derechos que les habían sido concedidos. Esto es lo que explica por qué destruían en las fincas los naranjales y los jardines —que no les servían para nada— con especial furor lo mismo que acababan en las residencias con cuadros y muebles, es decir, con todo lo que no les parecía esencial para la eficiencia, sino objetos de lujo. En cambio, no tocaban el ganado y se cuidaban de que nada aconteciera a las reservas de trigo.

Creían muchos campesinos que las proclamas imperiales les autorizaban a hacerse con los bienes de la aristocracia y de los judíos. Esta ilusión se manifestó de modo singularmente llamativo en el pueblo de Kussiey en el distrito de Gorodna... Los días 26 y 27 de octubre volvieron a Kussiey campesinos que regresaban del pueblo de Dobrianka trayendo consigo el botín reunido en el curso de una matanza de judíos. Luego, todos en el pueblo hablaban con gran convic-

ción de la nueva ley que autorizaba a todos a apoderarse de lo que les apetecía, dondequiera que estuviese. La existencia de esta nueva ley fue afirmada y confirmada con toda seriedad por dos campesinos, Vassili Sinenko y Kiril Yevtushenko, que regresaban de la zona de Chernigov donde habían estado trabajando. Explicaron que era precisamente por respeto hacia esta ley que habían sucedido matanzas de aristócratas y de judíos en la guberniya de Kiev y en otras provincias...

La actitud de los saqueadores ante las intimaciones de las autoridades queda ilustrada en los acontecimientos que vamos a relatar, cuya narración se hizo durante el sumario y se confirmó en el proceso: inmediatamente después de la matanza de Ryepki, la policía arrestó a setenta campesinos convictos de participación en ella, y los trasladó a la cárcel de Chernigov. Se designaron tan sólo dos guardianes sin armas para acompañar a los presos desde Ryepki hasta Chernigov, separados por treinta y tres verstas. Además, eran ambos campesinos de la misma aldea, probablemente implicados ellos mismos en el asunto. Cuando el convoy se detuvo en Roichensky para la noche, tres presos pidieron permiso a los guardianes para regresar a Ryepki con el fin de resolver asuntos personales. Incendiaron la casa del campesino Fiodor Ryedki, que se había opuesto a la matanza y que había denunciado a sus inspiradores, y luego, para no llegar tarde, cogieron un carro con el fin de alcanzar a sus compañeros. Todos los prisioneros se presentaron en la cárcel.

## 9. Conversación con Giovanni Lopez, zapatero

Fuente: Anotada por E. J. Hobsbawm, en el taller de señor Lopez en San Giovanni in Fiore, Calabria, en septiembre de 1955. Giovanni Lopez, zapatero en San Giovanni in Fiore, tiene unos cincuenta años:

Nací en 1908. He hecho de todo en mi vida, desde gañán de cabras, y arréglalotodo hasta sacristán, criado y zapatero; no sabría recordarlo todo. Mi padre murió cuando yo tenía siete u ocho meses y éramos muy, pero que muy pobres. A los seis años me convertí en cabrero. Al fin y al cabo, los chicos son los esclavos y los siervos de todos. Entonces los

curas me agarraron y me convertí en sacristán, quedándome con ellos durante años. Luego, me cansé de los curas y me fui. Dijeron: «Harías mejor en aprender un oficio». Así que encontré a un buen hombre que me tomó y me enseñó el oficio de zapatero y me pagaba un salario decente. Creo que hice bien. Dios dijo: «te ganarás el pan con el sudor de tu frente», y no con unas manos blancas como las de los curas, por eso creo que es mejor ser zapatero; pero todavía recuerdo algo de latín y puedo discutir con los curas.

Hice mi servicio militar, pero aparte de eso siempre permanecí aquí en San Giovanni. Era hijo único y ahora estoy casado, con dos hijos; mi hijo es carpintero y tiene un buen taller y hasta un motor eléctrico, y mi hija se casa estas navidades. Entonces me quedaré solo con mi mujer. Mi madre y mi padre eran ambos socialistas. Como usted comprenderá, en aquella época no había partido comunista. Todavía tengo sus cédulas del partido y sus fotografías en mi casa, donde las escondí durante el fascismo. Por supuesto, yo soy comunista. Dios dijo: «echad del templo a los mercaderes». Me gusta lo que dicen los curas, mas no lo que hacen. Si usted me dice que esta suela es de cuero y yo veo que es de cartón le diré que me miente usted. Las Escrituras preconizan el comunismo. Conoce usted la parábola de la viña. Dios dijo: «A este último daré lo mismo que a ti». Eso prueba que tiene que haber igualdad. Si llueve, digo que ha de llover para todos. Pero si llueve para mí, trabajador o zapatero, y no para usted que seguramente es un *benestante* o un funcionario, entonces me rebelaré. Y conste que no me quejo. Soy un buen zapatero y hago todo el trabajo para los *carabinieri* y los peones camineros de la zona. El gobierno me deja hacerlo porque soy un buen zapatero y no porque soy comunista.

Es la nuestra una buena ciudad: San Giovanni es una ciudad que tiene de todo. Tenemos cuatro molinos, y veinte o veinticinco años atrás nos llegó la electricidad, y en junio pasado hasta nos pusieron el teléfono. Hay aquí un buen partido y buena gente y nuestro alcalde es un buen hombre, un albañil. Antes éramos siervos y ahora somos libres. Fíjese en todas esas fotografías que tengo en la pared: Stalin, Togliatti. Las recorto en los periódicos. Durante el fascismo no podíamos tener estas cosas. La libertad es una gran cosa.

Me llevo bien con la gente, hasta con los que fueron fascistas y que ahora procuran que se olvide. No les guardo rencor porque nosotros los comunistas sólo queremos la felicidad y el bienestar de todos los hombres. Queremos la paz porque nada bueno sale de la guerra. La razón por la cual discuto con los curas es porque hablan de espadas en vez de paz y no estoy de acuerdo con esto. Soy partidario de la paz con todos, pero no con los ladrones o los bandoleros. A éstos, que les corten las manos, digo.

## 10. Dos sermones huelguísticos de la huelga de Loray, Carolina del Norte, 1929

Fuente: *Charlotte Observer* y *Baltimore Sun*, cit. en Pope, *op. cit.*

1) «Nunca he mendigado ayuda. Nunca he pedido a nadie que me socorra. Estuve a punto de morirme de hambre y seguramente me hubiera ocurrido si alguien no me hubiese socorrido. Pero no lo hizo alguien de Loray; fue un forastero.»

Este párrafo suscitó aplausos... «Pero, dijo, no tenéis que pensar que las luchas que tenemos que librar aquí abajo para tener algo que ponerse y que comer os va a llevar derechos al cielo porque no ha de ser así. Tenéis que ser tan buenos soldados del Señor como hábiles sois en vuestra batalla por la existencia. Sí, algunos de vosotros sufren aquí, pero no olvidéis que hay otro sitio donde se sufre más: el infierno que espera a los que se quedan en su casa».

El predicador huelguista pidió a los que habían sido «salvados por la sangre de Cristo» que alzaran la mano. Se levantaron sólo unas diez. Habló entonces de sus numerosas aventuras y contó que había llegado a ver tanto como tres compañeros muertos a la vez. Miraba a menudo su texto y observó de modo muy sutil: «No quisiera estar en la piel de ciertos hombres que conozco en el condado de Gaston y que roban a Dios». La frase fue recibida con un aplauso general.

2) Los huelguistas volvieron hoy a los principios básicos que trajeron consigo de sus montañas. Arrodillados sobre un viejo mostrador rescatado de las ruinas del cuartel general de los huelguistas, H. J. Crabtree, ministro de la Iglesia

del Señor, rogó por la dirección divina de la huelga. Mientras rezaba el anciano, un grupo de huelguistas permanecía en pie con las cabezas inclinadas y al terminar salieron de sus bocas más de una docena de «amén»... Entonces, el hermano Crabtree dijo su sermón, que rezaba así: «Líbrame, oh Señor, del hombre perverso; protégeme del hombre violento. Pongo a Dios por testigo del origen de la violencia en esta huelga, dijo el predicador. Pero tenemos que soportarlo. Pablo y Silas vivieron un trance semejante y hoy están sentados y cantan junto al gran trono blanco. Dentro de unos días andaréis vosotros cantando por las calles de Loray, habiendo logrado buenos salarios. Dios es el Dios del pobre. El mismo Jesucristo nació en un establo en Belén. Le dieron patadas, le traspasaron con la lanza y a la postre fue clavado en la cruz. ¿Y por qué? Por el pecado. Es el pecado el responsable de todo esto. El pecado del rico, del hombre que piensa que es rico...

»Todos los ricos en esta muchedumbre deben levantar la mano. Yo levanto la mía. Mi Padre posee el mundo entero. Él es propietario de cada una de las colinas de este mundo y de cada patata que crece en estas colinas».

## 11. Un sindicalista de Lincolnshire: Joseph Chapman

Fuente: Rex C. Russell, *The Revolt of the Field in Lincs*, Lincolnshire Country Committee of the National Union of Agricultural Workers, s. f., pp. 137-138. La cita proviene de un panfleto publicado por Chapman en 1899. Se convirtió a la religión del metodismo primitivo en 1836, cuando tenía catorce años.

He sido de los primitivos de la parroquia de Alford durante más de treinta años. He trabajado como predicador local por la causa de Cristo... Cuando se inició el Sindicato de Trabajadores en Alford, me interesé muchísimo por él... Como empleado sin remunerar, me ganaba la vida durante el día y de noche iba a dar conferencias en pro del sindicato... El año 1872 nació el sindicato de trabajadores. Yo, Joseph Chapman, junto con Joseph Arch y con William Banks, de Boston, consagramos nuestras voces, nuestros cerebros, nuestros corazones y nuestra influencia al desarrollo del mencio-

nado sindicato. No creemos que lores y ladies, sacerdotes y sus mujeres, sean sagrados ni que los campesinos sean gusanos. No creemos que esté bien que la holgazanería se siente a la mesa del banquete mientras los que trabajan recogen las migas que caen de ella. Me atrevería a decir que hemos hecho más por la emancipación de los esclavos blancos de Inglaterra que todos los sacerdotes contemporáneos juntos... Creo que no anda lejos el día en que Dios envíe a su Iglesia apóstoles y profetas dignos de ella, que visitarán a los ancianos pobres e investigarán cómo viven con tres chelines semanales que les da la parroquia para que paguen el carbón y la luz y además vivan de ello; apóstoles y profetas que protestarán contra tanta crueldad y predicarán con fuerza sin igual la palabra de Dios que matará, si no los cura, los maestros vacíos y estériles... Se ven presagios anunciadores de la gran unión venidera en que el príncipe y el grande y el campesino se unirán y cooperarán para el bien de todos y de cada cual. Serán muchos los que lleven el espíritu de Dios, y sólo ellos. Algún día será la unión tan grande como el mundo entero, como el mundo unido.

## 12. Los «Hombres Decididos» recomiendan a un hermano

Fuente: *Memoirs of the Secret Societies of the South of Italy, particularly the Carbonari*, Londres, 1821, pp. 130-132.

S.D.S.

[La Decisión Salentina (Logia). Salud.]
Núm. 5 Grandes Masones.
L.D.D.T.G.S.A.F.G.C.I.T.D.U., etc.
[La Decisión (logia) de Júpiter Tonante espera luchar contra los tiranos del universo, etc.]

El mortal Gaetano Caffieri es un Hermano Decidido, número 5, perteneciente a la Decisión de Júpiter Tonante, difundida por sobre la faz de la Tierra, por Decisión, ha tenido el gusto de pertenecer a esta Decisión Republicana Salentina. Invitamos por lo tanto a todas las sociedades filantrópicas a que presten al mismo todo su apoyo, a que le auxilien en sus necesidades, habiendo llegado él a la Decisión de

lograr la libertad o morir. Fechado en este día, el 29 de octubre de 1817.

Firmado:

Pietro Gargaro (El Gran Maestre Decidido n.º 1)

Vito de Serio, Segundo Decidido

Gaetano Caffieri, Notario de los Muertos

Las letras L.D.D.T. etc., y algunas otras iniciales van escritas con sangre. Los cuatro puntos debajo del nombre del Gran Maestre indican su poder de dictar sentencias de muerte. El documento viene adornado con dos calaveras en los extremos superiores, con las inscripciones respectivas de «locura» y «muerte», con dos conjuntos de tibias cruzadas unidas con una cinta en los extremos inferiores, y con las respectivas incripciones de «terror» y «duelo». Hay dos escudos, uno con el haz y una calavera tocada con el gorro frigio, entre dos hachas; y otro con la imagen de un rayo que sale de una nube y fulmina las coronas y las tiaras. La logia actuaba en Lecce, en Apulia.

## 13. Algunos juramentos secretos

### 1) *La asociación de los cardadores*

Fuente: *Character, Objects and Effects of Trade Unions*, Londres, 1834, pp. 66 y ss.

Yo, A. B., cardador, hallándome ante la presencia augusta de Dios Todopoderoso, declaro de mi propia voluntad que perseveraré esforzándome por sostener una hermandad conocida por el nombre de Sociedad Amical de Operarios Textiles y de otros Operarios Industriales, y declaro y prometo solemnemente que nunca obraré en contra de la hermandad en cualquiera de sus intentos de mejorar los salarios, antes bien haré cuanto esté en mis manos para ayudarle en cuantas oportunidades legales y justas se presenten, para la obtención de una remuneración condigna de nuestro trabajo. Y pongo a Dios por testigo que esta mi solemnísima declaración de que ni las esperanzas ni los temores ni las recompensas ni los castigos ni la misma muerte habrán de inducirme directa o indirectamente a revelar información algu-

na acerca de esta logia o de cualquier otra logia relacionada con esta sociedad; y nunca escribiré ni haré que se escriba en papel, madera, arena, piedra o cualquier otro material que se preste a ello nada que difunda dichos secretos, salvo habiendo mediado la autorización adecuada por parte de la sociedad. Y nunca consentiré que cantidad alguna de dinero perteneciente a la sociedad sea tomada o sustraída para cualquier otro propósito distinto de los de la misma sociedad o del apoyo al oficio. Asístame Dios en ello y permítame el cumplimiento más estricto de esta mi muy solemne obligación. Y si alguna vez revelase parte o partes de esta mi solemnísima obligación, que esta sociedad a la que voy a pertenecer me desprecie toda ella y me deshonre durante toda mi vida, y así lo haga cuanto que sea justo; y que lo que tengo ahora ante mí precipite mi alma en el pozo eterno de la desesperación. Amén.

2) *El juramento carbonario*

FUENTE: *Memoirs of the Secret Societies of the South of Italy*, 1821, p. 196.

Yo, N. N., prometo y juro sobre los estatutos generales de la orden y sobre esta hoja acerada, instrumento vengador de los perjuros, guardar escrupulosamente el secreto del carbonarismo; juro asimismo no escribir ni grabar ni pintar cosa alguna que a él se refiera sin haber obtenido autorización escrita. Juro ayudar a mis Buenos Primos en caso de necesidad en la medida de mis posibilidades, y no intentar nunca nada contra el honor de sus familias. Consiento y espero, si cometo perjurio, que mi cuerpo sea cortado en pedazos, quemado luego y que mis cenizas sean aventadas para que mi nombre se convierta en objeto de la execración de los Buenos Primos por toda la tierra. Asístame Dios.

3) *El juramento y rito abreviados de la Sociedad de las Estaciones* (1834)

FUENTE: A. Chenu, *Les Conspirateurs*, París, 1850, p. 20.

«Copreaux, en su calidad de padrino, me vendó los ojos y me leyó un formulario que decía así:

"—¿Eres republicano?
—Sí.
—¿Juras odio a la monarquía?
—Lo juro.
—Si quieres ser miembro de nuestra sociedad secreta, sepas que la primera orden de tus jefes debe ser obedecida. Jura obediencia absoluta.
—Lo juro.
—Entonces te proclamo miembro de la Sociedad de las Estaciones. Adiós, ciudadano, volveremos a encontrarnos antes de poco..."
—*Ya está* —*dijo* Copreaux—. Ya eres de los nuestros. Vamos a celebrarlo con una copa.»

# ÍNDICE GEOGRÁFICO

# ÍNDICE ONOMÁSTICO

*Las fuentes mencionadas o discutidas en el texto se señalan con asterisco.*

*Cuando ha sido preciso, se ha descrito brevemente a las personas relacionadas.*

# ÍNDICE